Glaukos
Miti greci di personaggi omonimi

Marinella Corsano

ateneo®

R.75.504

MARINELLA CORSANO

GLAUKOS
MITI GRECI DI PERSONAGGI OMONIMI

ATENEO®

FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA
BIBLIOTECA
SANTIAGO

1992 © Copyright by Ateneo® · Roma
una sigla del
Gruppo Editoriale Internazionale®

Volume pubblicato con il contributo erogato dal Ministero
dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica (60%)

Indice generale

pag.

7 *Premessa*

11 *Capitolo primo*
Glaukos dio marino. La diversa oracolarità di due divinità omonime: Glaukos di Antedone e Glaukos di Corinto

37 *Capitolo secondo*
Glaukos principe ed eroe

111 *Capitolo terzo*
Glaukos figlio di Minosse. L'iniziazione di un bimbo caduto nel miele

135 *Capitolo quarto*
Un Cretese in Italia 139-

179 *Conclusione*

195 *Bibliografia*

209 *Indice dei nomi*

223 *Indice degli autori moderni*

TAVOLA DEI SIMBOLI

=	Matrimonio
|	Filiazione
⌈⌉	Fratellanza
—	Opposizione
←//	Allontanamento
→	Successione

Premessa

Potniadum morsus subeas, ut Glaucus, equarum,
Inque maris salias, Glaucus ut alter, aquas,
Utque duobus idem dictis modo nomen habenti,
Praefocent animae Gnosia mella viam.

I tre personaggi omonimi citati nell'*Ibis* da Ovidio (vv. 555-558), che augura le peggiori sorti al suo nemico, costituiscono l'oggetto di questa ricerca. Si tratta di Glaukos dio marino, dotato di poteri profetici, collegato ad Antedone, città della Beozia, e per il quale il tuffo nel mare rappresenta il momento centrale della propria divinizzazione; di Glaukos figlio di Sisifo, sovrano di Corinto, sbranato dalle cavalle che allevava a Potnia in Beozia; e infine, del piccolo Glaukos figlio di Minosse, re di Creta, che trovò la morte cadendo in un'anfora piena di miele, dalla quale fu poi tratto e riportato in vita. Tre personaggi accomunati dall'avere lo stesso nome, proposti come diversi e distinti tra loro, le cui vicende sembrano svolgersi indipendentemente l'una dall'altra.

Gli studiosi che hanno preso in considerazione tali personaggi hanno sottolineato la presenza, nelle relative tradizioni mitiche, di elementi comuni, per risalire all'esistenza di una figura unica, poi differenziatasi in personaggi diversi, di una divinità originaria che proverrebbe da Creta, considerando queste tradizioni come un unico mito con diverse varianti, un mito a cui si sarebbero aggiunti via via altri motivi[1].

[1] Secondo A. W. Persson, ad esempio, (*The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley-Los Angeles, 1942, p. 9 sgg.) Glaukos figlio di Minosse, Glaukos figlio di Sisifo e Glaukos di Antedone derivano da un'unica figura differenziatasi in personaggi diversi. Al mito di Glaukos di Creta, mito originario, si sarebbero poi aggiunti altri motivi, dando luogo

La nostra analisi cercherà di stabilire se questi elementi, pur essendo comuni alle diverse tradizioni, svolgono in esse la stessa funzione o funzioni diverse; se cioè uno stesso elemento può essere utilizzato con significati diversi all'interno di sistemi diversi. Si tratta dunque di individuare le analogie, se nel nostro caso di tali effettivamente si tratta, ma soprattutto di identificare le distinzioni, per evitare di unificare fatti indipendenti, cadendo in confuse astrazioni e generalizzazioni.

Ai sistemi mitici relativi a ciascuno dei tre personaggi, cercheremo, infatti, di dare una dimensione storica e geografica, di riportarli cioè al contesto storico-sociale di cui sono espressione e allo spazio in cui sono stati elaborati: Corinto, Creta, la Beozia. Un approccio che tende a recuperare la specificità di ogni sistema; una lettura del mito che, rifiutando l'indeterminatezza storica e spaziale, cerca di recuperare, distinguendoli, significati e funzioni; lettura per la quale i sistemi mitici sono *storia* in quanto espressione della società che li ha elaborati.

La nostra analisi è partita dal dio marino oracolare, mettendo in relazione i differenti rapporti di filiazione che la tradizione gli riconosce, e le diverse localizzazioni, con le modalità della sua divinizzazione e i caratteri propri della sua oracolarità, per vedere se a luoghi e ascendenze diverse corrispondono gli stessi modi di divinizzazione e le stesse valenze oracolari, o se a figure omonime, elaborate in contesti diver-

al mito di Glaukos di Antedone e di Glaukos di Potnia. R. F. Willetts ('The mith of Glaukos and the cycle of birth and death', *Klio* 37, 1959, pp. 21-28), riprendendo e sviluppando la tesi di Persson, considera in particolare il mito di Glaukos di Creta per risalire a un *original primitive totemic cycle*. B. Deforge ('Le destin de Glaukos ou l'immortalité par les plantes', in *Visages du destin dans les mythologies. Actes du Colloque de Chantilly, 1er-2 mai 1980*, Paris 1983, pp. 21-39; *Eschyle, Poète Cosmique*, Paris 1986, pp. 299-314), sulla base di temi considerati comuni ai miti in questione, ritiene i tre personaggi ipostasi dello stesso dio; divinità originaria identificata con il dio marino Glaukos, il cui mito è d'origine cretese.

si, corrispondono funzioni diverse; se all'interno del «dio marino Glaukos» è possibile riconoscere personaggi omonimi distinti l'uno dall'altro.

Dinanzi poi a tradizioni nelle quali l'ascendenza di Glaukos non è precisata, si è cercato di risalire al loro contesto di elaborazione e, da questo all'identità del personaggio, per stabilire in che modo la filiazione giustifichi l'adozione; come la scelta, non casuale, di un Glaukos piuttosto che quella di un altro, si inserisca nel complesso delle tradizioni di chi tale scelta ha operato.

Di Glaukos figlio di Sisifo, oltre alle tradizioni connesse alla sua divinizzazione, considerate in relazione al primo personaggio, sono state esaminate anche le tradizioni nelle quali muore sbranato dalla proprie cavalle, cercando per entrambe il significato che Corinto ha loro riconosciuto a livello mitico e rituale. Ancora, in quanto figlio del sovrano, Glaukos occupa un posto all'interno della dinastia che regge la città; questo ha significato prendere in considerazione le tradizioni relative alla storia di Corinto, per ricostruire il contesto in cui il principe è inserito, e risalire all'utilizzazione che di lui è stata fatta nell'elaborazione del passato della città. La pluralità dei percorsi mitici, riservati al figlio di Sisifo, ci ha portato a considerare se dietro di essi sia possibile rintracciare delle costanti strutturali per le quali, nonostante la diversità dei destini che la città gli riconosce, sia possibile parlare di una «coerenza mitica» del personaggio.

Infine, abbiamo preso in esame le tradizioni elaborate su Glaukos figlio di Minosse, procedendo secondo due linee d'analisi; la prima ha tenuto conto del contesto sociale e mitico cretese, in rapporto al quale esse acquistano significato e possono rivelare una specificità che le differenzia dalle tradizioni relative agli altri omonimi; la seconda ha considerato la presenza di Glaukos in Italia, dove è utilizzato in contesti di «fondazione». In relazione a questi ultimi si è cercato di precisare il ruolo che, a livello mitico, il figlio di Minosse è chiamato a sostenere nelle tradizioni che lo attestano nel *Latium*

vetus e al confine tra il Lazio e la Campania, come anche le realtà d'ordine storico alla base della loro elaborazione.

Con questi intenti la nostra ricerca ha affrontato l'analisi dei complessi mitici relativi a Glaukos di Antedone, Glaukos di Corinto e Glaukos di Creta. Dietro l'omonimia esistono molteplici piste che è necessario percorrere per restituire a ciascuno dei tre personaggi l'identità mitica attribuita loro dalle società che queste tradizioni hanno elaborato in luoghi e contesti storico-sociali diversi, facendo riferimento, ognuna, al proprio sistema di rappresentazioni.

Più in generale ci chiediamo se dall'analisi del problema storico-religioso rappresentato da «Glaukos», impostata in tal modo, possano provenire indicazioni utili per individuare i livelli di riferimento di una corretta analisi comparativa, se la stessa omonimia si rivelerà del tutto casuale, o motivata dalle esigenze dell'elaborazione mitica.

A conclusione di questa premessa desidero ringraziare il *British Museum* per aver consentito la riproduzione della diapositiva fornitami; inoltre l'*Antikenmuseum* di Berlino, il *Museo Benaki* di Atene e la *Bibliothèque Nationale* di Parigi per la loro sollecitudine. Desidero ringraziare anche quanti con i loro suggerimenti hanno contribuito alla realizzazione di questo volume; in particolare il Prof. Bruno Gentili che lo ha accolto nella collana da lui diretta.

Capitolo primo

GLAUKOS DIO MARINO LA DIVERSA ORACOLARITÀ DI DUE DIVINITÀ OMONIME: GLAUKOS DI ANTEDONE E GLAUKOS DI CORINTO

Il primo personaggio che prendiamo in considerazione è Glaukos, divinità marina oracolare, presentato dalle fonti come un pescatore, o cacciatore, che, in seguito a particolari eventi, viene trasformato in *thalássios daímōn* dotato di poteri profetici.

Le tradizioni sulle sue origini collegano sempre la nascita del dio marino, sia egli figlio di Polybos[1], di Anthedòn[2],

[1] Secondo Promatide di Eraclea, città del Ponto in Bitinia (*ap.* Athen. VII 296 b), Glaukos è figlio di Polybos, figlio di Ermes e di Euboia, figlia di Larymnos. Quest'ultimo è l'eponimo della città di Larymna in Eubea. Pausania (VI, 10, 1) ricorda ad Olimpia la statua di un certo Glaukos di Caristo, città dell'Eubea, la famiglia del quale era originaria di Antedone in Beozia, discendendo da Glaukos, dio marino. Nel commento alle *Georgiche (Anon. brev. exp.* I 437) Glaukos è figlio di Polybos e della Terra. Uno scolio ad Apollonio Rodio [I 1310 a (p. 119 Wendel) precisa che Glaukos, figlio di Polybos, è di *ghenos* antedonio e che Antedone è una città della Beozia. Polybos non può essere dunque confuso con Polybos re di Sicione, figlio di Ermes (Paus. II 6,6), né con Polybos re di Corinto, anche lui figlio di Ermes [Nic. Damasc. *FGrHist* 90 F 8; *Schol.* Eur. *Phoen.* 28 (I p. 252 Schwartz)], né con un Polybos venuto ad Argo, fondatore di Plataiai, identificata con la città della Beozia, cfr. Callim. *fr.* 42 Pfeiffer.

[2] Secondo Mnaseas (*ap.* Athen. VII 296 b-c) Glaukos è figlio di Anthedòn, eponimo della città, e di Alcione, ed essendo un bravo marinaio e nuotatore, è chiamato *Pontios*. A lui è attribuito il rapimento di Syme, figlia di Ialysos, eponimo della città nell'isola di Rodi, e di Dotis; con la fanciulla Glaukos naviga verso l'Asia e colonizza un'isola deserta vicino alla Caria, che dalla moglie chiama Syme. Come eponimi della città di

di Kopeus[3], o di Poseidon[4], come anche la sua divinizzazione, alla Beozia e alla città di Antedone[5]. Soltanto due tradizioni, come vedremo, fanno riferimento a località diverse:

Antedone vengono indicati anche la ninfa Anthedòn e un certo Anthas. Quest'ultimo è figlio di Poseidon e di Alcione, figlia di Atlante (Paus. IX 22, 5). In un'altra tradizione Anthas è padre di Dios, padre di Anthedòn; cfr. St. Byz. *s.v. Anthēdōn.*

[3] Theolytos di Methymna, città dell'isola di Lesbo (*ap.* Athen. VII 296 a-b), nomina il padre di Glaukos, riportando un episodio della vita del dio. Egli narra che Glaukos si innamorò di Arianna, quando costei fu rapita da Dionysos nell'isola di Dia, e che Dionysos, per punirlo, lo avvinse nei tralci della vite, ma fu poi rilasciato quando il dio seppe che era di Antedone, una città sul mare di fronte all'Eubea, vicino al fiume Euripos, e che suo padre era Kopeus. I rapporti con la Beozia e l'amore portato a questa terra dal dio sembrano valere a Glaukos la liberazione. Kopeus è eponimo della città di Kopai in Beozia; cfr. *Schol. in Il.* II 502 (I p. 293 Erbse) e St. Byz. *s.v. Kōpai.* In quest'ultimo è figlio di Plataieos, figlio di Onchesto, figlio di Poseidon. Anche Onchesto è eponimo dell'omonima città in Beozia.

[4] Nonno di Panopoli nelle *Dionisiache* presenta Glaukos, nato ad Antedone, centro prossimo a Tebe, città di Dionysos, come figlio di Poseidon (13, 73-75; 39, 98-100). Egli combatte nell'esercito marino del padre, in lotta contro Dionysos per la mano di Beroe, ma, al di là della disputa per la fanciulla, è considerato dal dio un possibile alleato nella battaglia contro gli Indi. Di Eraclea sono alcune monete di bronzo con la raffigurazione, sul rovescio, di un tritone armato di scudo e tridente, o di elmo crestato, scudo e lancia, interpretato anche come Glaukos; cfr. R. Garrucci, *Le monete dell'Italia antica*, Roma 1885, pp. 131-132, tav. CII, 11, 12. Il *Lex. Ic. Myth. Class.* le data verso il 330-328 a.C. (IV 1, p. 272, 9); un personaggio simile, in atteggiamento armato, è raffigurato anche su un tardo scarabeo e su un intaglio in calcedonio (*ibid.*, p. 272, 10, 11). Anche il poeta epico Euante (*ap.* Athen. VII 296 c) fa di Glaukos un figlio di Poseidon, e aggiunge il nome della madre, la ninfa Naide. Egli scrive che Glaukos si unì ad Arianna nell'isola di Dia dopo che era stata abbandonata da Teseo, ma non accenna a Dionysos, né al luogo della nascita.

[5] Per quanto riguarda invece le vicende a lui attribuite quando è già un dio, le tradizioni lo collegano a luoghi diversi, come per esempio, l'isola di Syme (di cui si è detto), alla quale dà il nome della moglie, o Skione, città della penisola di Pallene dove si innamora di Hydne, figlia del nuota-

una, riportata da Nicandro di Colofone, collega Glaukos al monte Oreie in Etolia, e ne fa un cacciatore; questa, comunque, è soltanto la localizzazione della sua divinizzazione e non delle sue origini, alle quali la fonte non fa cenno; l'altra, riportata da uno scolio alla *Repubblica* di Platone, collega invece il dio alla città di Corinto[6], ma qui, come vedremo, ci troviamo dinanzi a un personaggio differente, Glaukos, figlio del re Sisifo, del quale la tradizione offre anche altre elaborazioni mitiche.

Esaminare la figura del dio marino significa, allora, delineare il processo attraverso il quale Glaukos diventa dio, tracciare i modi d'esplicazione della sua oracolarità, stabilire se l'oracolarità attribuita a personaggi omonimi, ma diversi, assume in loro tratti differenti, dando a ciascuno una specificità propria, che li connota in relazione al contesto in cui sono inseriti.

Iniziamo prendendo in considerazione gli avvenimenti relativi alla divinizzazione di Glaukos. Secondo uno scolio all'*Oreste* di Euripide, Glaukos, pescatore di Antedone, avendo notato che alcuni pesci da lui pescati, dopo aver mangiato un'erba, erano tornati in vita, volle mangiarne anche lui, diventando così *athánatos*, immortale, ma non *aghḗraos*, esente da vecchiaia, e per questo si gettò in mare[7].

In uno scolio ad Apollonio Rodio è detto che Glaukos, pescatore di Antedone, avendo visto che i pesci da lui pesca-

tore Skyllos (Aischrion di Samo *ap.* Athen. VII 296 ef). Anche l'amore sfortunato per Scilla, che per la gelosia di Circe si conclude con la trasformazione della ninfa in mostro marino, e poi nella rupe dello stretto di Messina, collega a questa zona il dio, nuovo abitante del mare, che da poco ha subito la metamorfosi ed è qui giunto da Antedone (Ov. *Met.* XIII 904 sgg.; XIV 1-76; Serv. *in Aen.* III 420; *in Buc.* VI 74).

[6] Nicandro *FGrHist* 271 F1; *Schol.* Plat. *Resp.* X 611d (p. 275 Greene).

[7] *Schol.* Eur. *Or.* 364 (I p. 137 Schwartz). Anche uno scolio all'*Alessandra* di Licofrone (754, p. 241 Scheer) riporta la stessa tradizione.

ti, erano tornati in vita per aver mangiato un'erba *athánatos*, volle mangiarne anche lui, e divenne dio (*apetheōthe*); in seguito, giacché si avvicinava al culmine della vecchiaia, non più sopportando ciò, si gettò in mare e fu onorato come *thalássios daímōn*[8].

Da queste prime fonti si deduce che Glaukos, ingerendo l'erba, diventa *athánatos*, ma non *aghēraos*; egli cioè è soltanto immortale, ma non al riparo dalla vecchiaia. La sua divinità è dunque incompleta; per diventare realmente un dio, è essenziale che si verifichino tutte e due le condizioni; perciò con il tuffo Glaukos cerca di perfezionare la propria divinità ed è evidente che questo gli viene accordato, se diventa un *thalássios daímōn*. Dal momento che non è esente da vecchiaia, Glaukos si getta in mare perché non sopporta più di invecchiare: quindi il tuffo gli offre la possibilità di arrestare questo processo, dato che egli è *athánatos* e non può dunque morire. Il suo gesto è motivato dal desiderio di modificare la propria condizione, dopo aver raggiunto soltanto l'immortalità, ottenuta senza il consenso degli dei; il tuffo è la prova, il giudizio, a cui Glaukos vuole essere sottoposto per essere ammesso tra di loro. I poteri oracolari, ricevuti dopo il tuffo, testimoniano della raggiunta divinità; ne-

[8] *Schol.* Ap. Rhod. *I* 1310 a (p. 119 Wendel). L'erba *athánatos*, che dà l'immortalità, nello scolio a Licofrone sopra citato, è detta *aeízōos* sempreviva; cfr. Athen. XV 679 a; Hesych, *s.v. aeízōn*. Nel *Glaukos Pontios* di Eschilo (*frr.* 28, 29 Radt) è un'erba *áfthitos* e *aeízōos*. Nelle *Dionisiache* di Nonno (35, 75) è *zōarkēs*, che alimenta la vita; per Claudiano (*Epithal.* 158) è *herba immortalis*. Aischrion di Samo (*ap.* Athen. VII 296 e f) scrive che l'erba, se mangiata, rende *athánatos* ed è *theōn ágrōstis*, gramigna degli dei, piantata da Crono. Secondo Alessandro Etolo (*fr.* 1, p. 121 Powell) il pescatore Glaukos ingerisce un'erba che è una pianta perenne o, secondo una variante, una pianta che si trova nella selva, che in primavera cresce nelle Isole dei Beati e che Elio dà in pasto gradito ai suoi cavalli affinché instancabili compiano il loro viaggio senza fermarsi. Cfr. I. Paladino, 'Glaukos, o l'ineluttabilità della morte', *Studi Stor. Rel.* II 2, 1978, p. 295 sgg.; B. Deforge, *art. cit.*, (vedi Premessa, n. 1), p. 24.

cessariamente, con il nuovo stato, egli deve essere diventato anche *aghḗraos*, perché, se dagli dei ottiene di essere un dio, simile agli dei è chi sfugge alla morte e alla vecchiaia[9].

Questo accade a Ganimede quando Zeus lo rapisce, ne fa il coppiere degli dei, e di propria volontà, senza che nessuno glielo chieda, rende il giovane *athánatos* e *aghḗraos* come gli dei (*isa theoîsin*)[10]. Ma il desiderio di eguagliare gli uomini agli dei può condurre a gravi errori, come, dopo aver citato il caso di Ganimede, Afrodite ricorda ad Anchise, per il quale la dea non vuole chiedere a Zeus l'immortalità. L'Aurora infatti, dice la dea, chiese ciò a Zeus per il suo sposo Titone, e ottenne quanto aveva chiesto; dimenticò però, di chiedere la giovinezza per tenere lontana la rovinosa vecchiaia. Cosicché Titone fu immortale, ma invecchiava sempre di più, finché non riuscì più a muovere né a sollevare le membra; la sua voce mormorava senza fine, ma il vigore non era quello di un tempo[11]. Glaukos, diversamente da Titone, non conosce un'illusione d'esistenza; la divinità concessagli dagli dei mette fine all'invecchiamento, che per Titone è invece un male eterno (*kakòn áphthiton*)[12].

Nelle fonti sin qui esaminate è il raggiungimento della completa divinità ad essere sottolineato; l'oracolarità, segno della raggiunta divinità concessa dagli dei, è dunque successiva al tuffo deciso da Glaukos. In un'altra tradizione, invece, Glaukos acquista di sua iniziativa le capacità profetiche, e

[9] Cfr. Pind. *fr.* 143 Snell-Maehler = Plut. *Superstit.* VI 167 e, dove gli dei sono al riparo dalle malattie e dalla vecchiaia, *ánosoi* e *aghḗraoi*.

[10] *Hymn. Ven.* 214.

[11] *Ibid.* vv. 218-238. La versione secondo cui Titone non muore ma invecchia è anche in Saffo (*fr.* 58 Lobel-Page) e in Mimnermo (*fr.* 1 Gentili-Prato), dove a Titone Zeus dà la vecchiaia, male eterno. In Ellanico (*FGrHist* 4F 140) Titone, ridotto a vivere solo come voce, è trasformato in cicala.

[12] Mimn. *fr.* 1 Gentili-Prato.

questo accade prima dell'immersione, voluta non più da lui, ma dagli stessi dei. Prendiamola in considerazione.

Nicandro di Colofone negli *Aitōliká*, che probabilmente riflettono tradizioni del luogo[13], scrive che Apollon era stato istruito nell'arte mantica da Glaukos. Questi non è più un pescatore ma un cacciatore che, inseguendo una lepre nei pressi del monte Oreie in Etolia, si accorse che l'animale, allo stremo delle forze, giunto presso una fonte, si strofinò su un'erba e riacquistò vitalità. Riconoscendo allora la potenza dell'erba, l'assaggiò e, divenuto *éntheos* (divinamente ispirato), essendo sorta una tempesta, per volontà di Zeus si gettò in mare. Nel testo *katà Diòs boúlēsin* può riferirsi tanto alla tempesta quanto al tuffo; che siano l'una o l'altra voluti da Zeus, resta il fatto che nella vicenda di Glaukos è chiamata in causa la volontà degli dei.

In un'altra tradizione riportata da Possis di Magnesia, che esamineremo in seguito, sono il tuffo e la divinizzazione a essere decisi dalla volontà di Zeus, ma nella versione di Nicandro tale volontà può ben riferirsi anche alla tempesta, perché essa è ugualmente importante per l'oracolarità di Glaukos. A tali condizioni atmosferiche, come vedremo, è infatti connessa la rivelazione profetica del dio. Per il cacciatore del monte Oreie, la tempesta è il momento in cui, con l'assenso degli dei, sottopone al loro giudizio le capacità prima acquisite e ne esce profeta e dio[14].

Nella tradizione riportata da Nicandro di Colofone

[13] Nicandro *FGrHist* 271 F1. Di un prolungato soggiorno in Etolia di Nicandro, vissuto alla metà del II secolo a.C., parla la vita contenuta negli scolii; cfr. A.S.F. Gow, A. Scholfield, *Nicander. The Poems and Poetical Fragments*, Cambridge 1953, p. 3 sgg.

[14] Anche nella versione riportata da Apostolio [V 49 (II p. 346 Leutsch-Schneidewin)], nella quale Glaukos è un semplice pescatore di Antedone, scomparso in mare, sul quale i concittadini inventano la storia della divinizzazione, la tempesta resta un momento significativo nelle sue vicende. Durante una tempesta infatti, egli rifornisce di pesce gli abitanti

manca ogni riferimento all'essere *athánatos* e *aghēraos*; l'ingestione dell'erba fa sì che Glaukos diventi *éntheos*, acquistando da solo i poteri profetici che precedono il tuffo; infatti, perché il cacciatore, dotato di tali poteri, diventi dio, deve comunque affrontare una prova, ed è per volontà di Zeus che ciò avviene. In questa tradizione, diversamente dalle precedenti, l'accento è dunque posto sull'oracolarità di Glaukos, maestro di Apollon nell'arte mantica, e su un diverso rapporto con gli dei; è significativo, inoltre, che all'oracolarità sia connessa la tempesta, momento durante il quale avviene il tuffo che lo rende dio e con il quale, come vedremo, sono in relazione le sue apparizioni profetiche.

Alla follia oracolare accenna anche uno scolio all'*Oreste* di Euripide. In esso si dice che Glaukos, dopo aver ingerito un'erba, diventa folle (*emmanēs*) e si getta in mare[15]. Ora, lo scolio 318 è costituito da due parti; la prima è relativa a Glaukos di Potnia, i cui cavalli dopo aver mangiato un'erba divennero folli e sbranarono il loro padrone; la seconda è quella relativa alla follia di Glaukos. A stare a quest'ultima, Glaukos avrebbe mangiato l'erba a Potnia, dove appunto sappiamo che un'erba aveva reso furiosi i cavalli di Glaukos, figlio di Sisifo. È importante sottolineare che i due omonimi non sono confusi; infatti, dalla seconda parte, pur lacunosa, si comprende che il Glaukos che ingerisce l'erba a Potnia e diventa folle, non è Glaukos di Potnia, ma Glaukos di Antedone. Lo scoliasta, infatti, riporta alla fine della seconda parte il termine *ho Anthēdónios*, unico termine recuperato da un

della città, che per il cattivo tempo ne erano rimasti privi, e in questa occasione gli viene dato il nome di Glaukos «del mare».

[15] *Schol.* Eur *Or.* 318 (I p. 130 Schwartz). All'essere *emmanēs* accenna anche lo scolio 754 (p. 241 Scheer) all'*Alessandra* di Licofrone. *L'Etymologicum magnum* (685,40) riporta la versione secondo la quale Glaukos di Antedone, dopo aver ingerito un'erba, divenne *emmanēs* e si gettò nel mare, senza accennare a Potnia, accanto alla versione che lo vuole *athánatos* ma non *aghērōs*.

passo andato perduto. I due personaggi sono dunque distinti; è probabile che la follia oracolare di Glaukos di Antedone sia stata messa in relazione con Potnia, come attesta la fonte della seconda parte, sulla base della tradizione relativa a Glaukos, creando un'assimilazione tra le due tradizioni, ma soltanto per quanto riguarda il luogo d'origine dell'erba.

E passiamo alla tradizione riportata da Possis di Magnesia, nella quale il tuffo e la divinizzazione di Glaukos sono voluti da Zeus[16]. Glaukos vi figura come costruttore della nave Argò e suo pilota, quando Giasone si scontra con i Tirreni. Egli è l'unico a non essere ferito durante la battaglia navale, e per volontà di Zeus sparisce nelle profondità del mare, diventando un dio marino, che soltanto da Giasone è visto. Non c'è dunque, alcun'erba che prima del tuffo dia a Glaukos l'immortalità o l'ispirazione profetica. L'Argonauta, da buon pilota e da guerriero coraggioso, unico a non essere ferito durante lo scontro, ha con il mare un rapporto positivo. Per volontà di Zeus sparisce in un elemento a lui benigno, consueto; egli infatti deve sempre superare il giudizio degli dei per essere investito del nuovo *status*, ma diventa dio profetico perché lo vogliono le divinità, e non perché abbia cercato di diventare tale. La sua divinizzazione ha un testimone in Giasone ed è provata dal fatto che soltanto quest'ultimo, e nessun altro dei compagni che sono sulla nave, vedono il dio: certo tale deve essere chi è visto da uno solo, che pur si trova fra molti.

Lasciamo per ora questa tradizione, sulla quale torneremo in seguito, e prendiamo in considerazione la tradizione riportata da uno scolio al decimo libro della *Repubblica* di Platone[17], che dalle precedenti si discosta per diversi elementi. In essa infatti il dio marino non è un pescatore o un cacciatore, ma un principe, figlio dei sovrani di Corinto. Lo

[16] Possis *FGrHist* 480 F2.

[17] *Schol.* Plat. *Resp.* X 611 d (p. 275 Greene).

scolio narra che Glaukos, figlio si Sisifo e di Merope, essendosi imbattuto nella fonte dell'immortalità, si gettò in essa ed ottenne l'*athanasía*, ma, non avendo potuto dimostrare ad alcuno di essere diventato immortale, fu gettato a mare[18]. Da allora Glaukos, una volta all'anno, fa il giro di tutte le rive e delle isole, insieme ai mostri marini, e predice solamente sventure (*pánta phaûla*). I marinai aspettano la notte nella quale egli dà profezie tra molto fragore[19] e, nascosti all'interno di una barca capovolta (infatti il dio non è visto da loro), bruciano incenso, supplicando di essere liberati da quanto predice. Glaukos, raggiunto a nuoto uno scoglio, si lamenta della sua immortalità, parlando nel dialetto eolico (*aiolizoúsē*) in lingua greca (*Helládi phōnḗ*), e predice la rovina di animali e raccolti, e i marinai fanno voti per scongiurare il pericolo di vivere nella carestia e nella siccità.

È da sottolineare che questa tradizione, probabilmente di origine corinzia, facendo esprimere Glaukos in dialetto eolico, ne sottolinea l'identità: il principe è nipote di Eolo, quindi d'origine tessalica, e figlio di Sisifo, che è sovrano della città prima dell'arrivo dei Dori. Corinto sceglie per il *suo* Glaukos la divinizzazione secondo un modello presente anche nella vicenda del dio di Antedone, ma non percorre il tracciato mitico di quest'ultimo; elabora e risolve in modo originale, e rispondente alle proprie esigenze, la metamorfosi del figlio di Sisifo. La tradizione non presenta pesci che tornano in vita, lepri che riprendono forza o erbe prodigiose; è

[18] Nell'espressione *mē dunētheìs de taútēn tisìn epideîxai, il taútēn* può riferirsi tanto ad *athanasía*, quanto a *pēghḗ*, quindi, in questo secondo caso, Glaukos non potrebbe mostrare la fonte, ma egualmente, non indicare la fonte è allo stesso tempo non dare prova dell'immortalità conseguita per mezzo suo. «Fu gettato» traduciamo *erríphē*, e non «si gettò», come è stato solitamente inteso e come avviene nelle altre tradizioni.

[19] L'espressione *syn patágō pollô* indica, probabilmente, le condizioni atmosferiche durante le quali il dio è solito dare oracoli, ma potrebbe anche riferirsi al grande rumore prodotto dal dio che parla.

il bagno in una fonte a dare a Glaukos l'immortalità. La conseguenza di questo primo bagno non è la follia profetica, o l'essere *athánatos* senza essere *aghḗraos*, ma un'immortalità che il principe non può dimostrare agli altri.

Elemento nuovo nella vicenda è la richiesta di manifestare questa condizione, prova che, nella tradizione riportata da Possis di Magnesia, l'Argonauta Glaukos, inabissatosi secondo la volontà di Zeus, dà spontaneamente, mostrando e *dimostrando* la sua divinità a Giasone. Invece il figlio di Sisifo, che non può provare la sua immortalità, perché possa farlo deve essere gettato in mare; soltanto allora, diventato un dio dotato di poteri profetici e dal nuovo aspetto, può dimostrare ciò che gli è stato chiesto. Glaukos, divenuto immortale per sua iniziativa, si trova nell'impossibilità di instaurare un rapporto con gli uomini; l'immortalità raggiunta lo isola, gli impedisce di comunicare, ed è questo il limite dell'immortalità raggiunta da solo. Non più essere umano, ma essere divino a cui manca il consenso degli dei, Glaukos non può vivere tra gli uomini; per provare il nuovo *status*, per sottoporre al loro giudizio la sua impossibile immortalità, viene gettato in mare, e ottiene dagli dei la conferma della divinità, che, qualificata come oracolare, può così essere provata agli uomini. Il dio però, costretto a sottoporsi al giudizio (infatti non si è gettato di sua volontà), la dimostra profetizzando, a chi non gli ha creduto, soltanto *pánta phaúla*, tutte cose cattive, lamentandosi dell'immortalità voluta, ma per la quale ha cambiato *status* suo malgrado. Chi lo ha sottoposto al giudizio, dubitando della sua immortalità, chiedendogli di provarla, mette dunque se stesso in pericolo, e paga il proprio errore, perché Glaukos, pur essendo diventato immortale senza il consenso degli dei (e quindi deve essere da loro giudicato), non mente sulla nuova condizione.

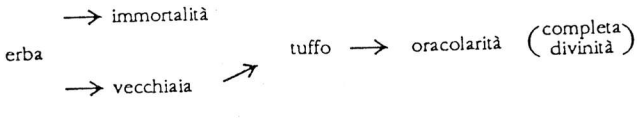
Gli oracoli che il dio dà, quando una volta all'anno fa il giro delle coste e delle isole, non sono richiesti, ma da lui imposti; e i marinai, dai quali non è certo benvoluto, l'accolgono con scongiuri, cercando di stornare le disgrazie che

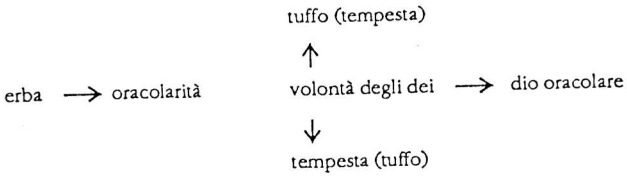
predice, pronti ad attenderlo, nascosti sotto le barche, per porre riparo alle sue predizioni. Il rapporto, in un primo tempo impossibile, tra la divinità e gli uomini, può adesso essere instaurato, ma resta particolare: Glaukos infatti appare una volta all'anno, senza essere visto, ed è accolto da rituali apotropaici, rifiutato dagli uomini, come le sventure che egli predice; ma questa realtà negativa, ostile, che gli uomini temono, fa pur parte dell'esistenza, della realtà umana; carestie, siccità, malanni possono sempre verificarsi, e vengono anch'essi dagli dei. Se non è possibile eliminarli, è però possibile entrare con loro in rapporto, renderli presenti per fronteggiarli e cercare di allontanarli. La tradizione mitica riportata dallo scolio sembra rimandare a un rituale realmente eseguito, un rito apotropaico che periodicamente istituzionalizza il rapporto degli uomini con eventi che non sono in loro potere, sfuggono al loro controllo. A Glaukos viene così ricondotta questa realtà negativa, le profezie infauste di un dio che gli uomini rifiutano, dai quali egli stesso, scegliendo l'immortalità, si è allontanato. Non è possibile affermare con certezza quale rapporto ci sia stato in origine tra mito e rito, se i due fossero connessi così come è attestato, o se il rito fosse indipendente dal mito e in seguito ci sia stato un accostamento del dio al rito; va però sottolineato, anticipando quanto vedremo nel corso dell'analisi, che i caratteri, qui attribuiti dalla tradizione corinzia al figlio di Sisifo, non sono in contraddizione con l'ulteriore utilizzazione che di lui è stata fatta in contesto rituale.

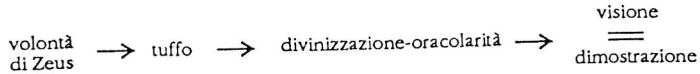
Glaukos a Corinto non è né pescatore né cacciatore, ma figlio del re e, come tale, rimanda alla funzione della sovranità. All'umanità-regalità egli ha preferito la divinità-oracolarità, al rapporto che lo lega da potenziale sovrano ai propri sudditi, ha preferito il rapporto dio-uomini. Quest'ultima relazione però si rivela prima impossibile e poi negativa. In essa le due parti si fronteggiano senza vedersi: infatti i marinai, nascondendosi sotto una barca, non vedono il dio, ma nello stesso tempo non si fanno vedere da lui. Al

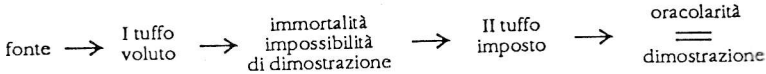
contrario di quanto fa un buon sovrano, che procura benessere ai propri sudditi, Glaukos, come un cattivo sovrano, procura alla sua gente pene e malanni, carestie, siccità, epidemie. Oracolo non consultato, predice malanni che non riguardano soltanto la navigazione o le risorse del mare, non colpiscono soltanto i marinai, esecutori del rito in quanto rivolto a un dio marino, ma interessano tutto il gruppo che lo annovera tra le sue divinità, e mettono in pericolo l'esistenza del gruppo nella sua totalità. Il figlio di Sisifo è un dio «datore di sventure»; nella funzione oracolare presenta quei tratti che nel sovrano, incapace di garantire il benessere del popolo, stanno a indicare un non corretto uso del potere. L'oracolarità di Glaukos non è che la proiezione sul piano profetico di una cattiva sovranità.

Le tradizioni relative al «dio marino oracolare» possono essere riassunte nello schema seguente:









In tutte le tradizioni esaminate, sia l'erba o la fonte a dare l'ispirazione profetica, l'immortalità incompleta o una divinità da dimostrare, o siano gli dei direttamente a concedere la divinità, è presente un elemento comune, il salto nel mare. Glaukos di propria iniziativa ha modificato la propria natura, che, al contrario di quanto accade all'esistenza dei pesci o della lepre, non si trova in pericolo; è una normale condizione quella che viene modificata e, in quanto azione decisa senza il consenso degli dei, comporta un risultato imperfetto. Nessun cambiamento può esserci, dunque, senza la volontà e l'intervento della divinità. Glaukos sconfina da ciò che gli è consentito. Il salto nel mare è la prova alla quale si sottopone, o è sottoposto, e che perfeziona e sanziona il nuovo *status,* la prova di una giustizia ordalica dalla quale, con l'assenso degli dei, esce divinità marina oracolare. Gli dei attraverso un procedimento di tal tipo rivelano la loro volontà, rendono legittimo lo *status* di Glaukos, lo confermano e lo accettano, lo perfezionano e lo riconoscono.

Nelle *Metamorfosi* di Ovidio[20] Glaukos, dopo aver ingerito un'erba, che ha riportato in vita i pesci da lui pescati, viene preso dall'amore di un'altra natura[21] e si getta in mare. Qui gli dei marini si degnano di accoglierlo come compagno, e Oceano e Teti lo sottopongono a riti che lo purificano da quanto di mortale c'è in lui: un *carmen* ripetuto nove volte lo

[20] Ov. *Met.* XIII 904 sgg.

[21] Nel verso 946: *alteriusque rapi naturae pectus amore*, *natura* è stata intesa come natura divina opposta all'umana, o come un altro elemento, il mare, opposto alla terra; cfr. il commento di F. Bömer al libro XIII delle *Metamorfosi (P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch XII-XIII*, Heidelberg 1982, p. 465). Se non è possibile dire con certezza quale desiderio l'erba abbia suscitato, del mare o della divinità, resta il fatto che Glaukos afferma che nessuno conosce meglio di lui quanto sia grande la potenza delle erbe, dalle quali egli è stato mutato, *qui sum mutatus ab illis* (XIV 14-15); l'ingestione dell'erba, qualunque desiderio susciti, è direttamente messa in relazione con la modificazione della natura di Glaukos.

lava dal *nefas*. La purificazione (il momento purificatorio è successivo al tuffo, e va da questo distinto) serve per fare accedere il pescatore alla divinità; il tuffo è la prova a cui si sottopone per diventare dio ed essere accettato tra gli dei. Diventare immortale è dunque possibile, ma devono essere gli dei a volerlo, sia che la modificazione venga compiuta da Glaukos e che lui stesso si sottoponga alla prova, o che lo sottopongano i suoi simili, o che siano gli dei a volere che subisca il loro giudizio; sia che egli non faccia niente per modificare di sua volontà la propria condizione, e siano gli dei a volere che diventi un dio e che affronti il giudizio che lo renderà tale.

Nel salto è possibile riconoscere una particolare procedura giudiziaria, l'ordalia dell'acqua, dalla quale egli esce divinità marina oracolare, *hálios ghérōn*[22], come Proteo, Nereo, Forco, divinità marine dotate di capacità profetiche, indicate con l'appellativo di Vecchi del mare[23]. È difficile, a nostro avviso, stabilire se tradizioni mitiche, come quelle relative al tuffo di Teseo nel mare, compiuto per dimostrare a Minosse la verità della sua nascita divina, o quelle relative a Fronime, la vergine saggia che, accusata ingiustamente dalla matrigna, viene gettata in mare e ne esce salva e innocente, o

[22] Cfr. *Schol.* Ap. Rhod. II 767 (p. 186 Wendel), dove si parla di un culto di Glaukos *Ghérōn kaloúmenos*, presso gli Iberi, ai confini della Colchide. In Pausania (III 21,9) Glaukos sembra identificarsi con il *Ghérōn* onorato a Ghýthion, porto della Laconia. Virgilio (*Aen.* V 823) chiama *senior* il *Glauci chorus*, e Servio (*ad loc.*) spiega che Glaukos *ipse senex fuerat*.

[23] Una certa cautela s'impone, a nostro avviso, sulla base dei dati disponibili, nel riconoscere a queste divinità l'amministrazione di una giustizia del mare di carattere ordalico, il patrocinio di forme di giustizia fondate su un'ordalia dell'acqua, sul potere ordalico dell'elemento marino, sulla sua capacità a determinare la verità o la menzogna. Cfr. J. P. Vernant, 'Sur le Vieux de la mer chez Hésiode (*Théogonie* 223-237)', *Rev. Èt. Gr.* 76, 1963, p. XVII sg.; M. Detienne, *I Maestri di verità nella Grecia Arcaica*, Roma-Bari 1977 (Paris 1967), p. 17 sgg.

credenze, come quella secondo la quale la buona traversata di un sospettato può essere prova della sua innocenza, rappresentino tracce di procedimenti ordalici di tal tipo. È difficile risalire da queste tradizioni all'affermazione che l'ordalia dell'acqua ha rappresentato per la Grecia una forma di giustizia analoga a quella attestata per la Mesopotamia o l'Anatolia[24], ché tali tradizioni possono essere infatti soltanto soluzioni mitiche, e le convinzioni al riguardo basarsi su di esse. Qualunque sia stata la realtà giuridica greca, resta il fatto che, a livello mitico, Glaukos si sottopone a un procedimento giudiziario di carattere ordalico. E, come nei giudizi divini l'accusatore che è nel torto deve pagare il proprio errore, così, chi ha gettato a mare il figlio di Sisifo perché venga sottoposto a giudizio, paga duramente la propria incredulità. Il tuffo di Glaukos resta essenzialmente, a nostro avviso, un'ordalia d'investitura. Il viaggio nel paese degli dei, dal quale si fa ritorno soltanto con il loro assenso, è un giudizio nel quale giudici sono gli dei, e il loro verdetto attesta il diritto di Glaukos a essere una divinità[25].

[24] Cfr. Bacchyl. XVII; Herodot. IV 154; Antiph. *Or.* V 80-84; C. Picard, 'Ordalies sumérohittites et préelléniques', *Rev. hittite et asianique* 18, 1960, pp. 129-142; M. Detienne, *op. cit.* (vedi n. 23), pp. 21-22; D. Briquel, 'Vieux de la mer grecs et descendant des eaux indoeuropéen', in R. Bloch (a cura di), *D'Héraklès à Poséidon, Mythologie et protohistoire*, Paris 1985, p. 149 sgg. Sul tuffo di Teseo cfr., da ultimo, G. Ieranò, 'Il ditirambo XVII di Bacchilide e le feste apollinee di Delo', *Quad. di Storia* 30, 1989, pp. 157-183.

[25] Cfr. G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris 1904, p. 61 sgg.; H. Jeanmaire (*Couroi et Courètes. Essai sur l'education spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellenique*, Lille 1939, pp. 337, 445, dove il «salto nel mare» è visto come condizione di iniziazioni diverse, e il salto di Glaukos è interpretato come iniziazione alla vita divina. Valore iniziatico e purificatorio è riconosciuto al tuffo di Glaukos anche da B. Deforge, che vede in esso la replica di un tuffo primordiale, testimone dell'esistenza in Grecia di un'eco del mito cosmogonico dell'immersione nelle acque primordiali [*op. cit.* (vedi Premessa, n. 1), p. 306 sgg.].

Anche se non ci sono prove che l'ordalia abbia costituito una reale procedura giudiziaria, a livello mitico Glaukos è «colui che si è sottoposto al giudizio» e ne esce divinità oracolare, Vecchio del mare, il cui sapere profetico presenta, come vedremo, le stesse qualità di quello attribuito alle divinità che con tale termine sono indicate.

* * *

Prendiamo ora in considerazione i caratteri dell'oracolarità concessa a Glaukos. La tradizione mitica relativa al figlio di Sisifo, come si è visto, riconosce al dio un'oracolarità negativa; egli predice infatti soltanto sventure, dando oracoli non richiesti dagli uomini, ma a loro imposti, dinanzi ai quali costoro cercano i mezzi per porvi riparo[26].

Di contro a questo tipo di oracolarità, portatrice di disgrazie, attribuita a Glaukos di Corinto ed elaborata in un contesto preciso, la tradizione riconosce al dio di Antedone (e lo attestano le fonti più numerose) un'oracolarità positiva, i cui responsi sono oggetto di richiesta. A Delo Glaukos, come riporta Aristotele, risiede con le Nereidi e qui dà profezie a quanti le desiderano[27]; il dio è onorato anche a Ghýthion e presso gli Iberi[28]. Egli è saggio ministro (*polyphrád-*

[26] Soltanto un'altra fonte (Nausicrate *ap.* Athen VII 296 a), oltre allo scolio alla *Repubblica* di Platone, parla chiaramente di un Glaukos profeta «negativo», del quale tuttavia non è specificata la paternità, un dio che appare ai marinai predicendo sofferenze (*páthē*). Anche Pausania (IX 22, 7) sembra riferirsi a questa tradizione, quando, dopo aver citato il luogo sul mare detto «salto di Glaukos», vicino ad Antedone, e aver affermato che è una credenza generalmente accettata, quella secondo cui il pescatore Glaukos, dopo aver ingerito un'erba, si gettò in mare diventando dio oracolare, aggiunge che i marinai, in particolare, ogni anno raccontano qualcosa sulla mantica di Glaukos.

[27] Arist. *fr.* 490 Rose.

[28] Paus. III 21, 9; *Schol.* Ap. Rhod. II 767 (p. 186 Wendel).

mōn hypophḗtēs) del divino Nereo[29]; da dio veridico (*apseudès theós*), indovino dei marinai (*nautíloisi mántis*), viene in aiuto a Menelao[30] ed è pronto ad apparire agli Argonauti, in seguito alle preghiere di Orfeo, come vogliono gli dei, per rivelare il futuro e dar loro buoni consigli[31]. Secondo Eraclito Glaukos abita in un'isola (non è specificato di quale si tratti, ma è probabile che sia Delo, a quanto riferisce Aristotele), dove sempre indica ai marinai come affrontare la navigazione, predicendo il futuro[32]. Egli è il dio amico (*phílos*) del mare e dei pesci[33].

Al contrario del figlio di Sisifo, il dio di Antedone è un dio benevolo il cui sapere oracolare è di aiuto agli uomini. Diversamente dalle altre divinità marine, Glaukos, pur dotato di *mētis* (egli è infatti *polyphrádmōn*[34] e dà indicazioni ai marinai sulla rotta e la navigazione[35]), non cerca di ingannare con la sua arte profetica, con la sua *techné*[36]. Non occorre perciò salvaguardarsi da eventuali inganni, usare tecniche

[29] Ap. Rhod. I 1311.

[30] Eur. *Or.* 364.

[31] Diod. Sic. IV 48, 5-7.

[32] *Myth. Gr.* p. 77, 10.

[33] *Schol.* Eur. *Or.* 363 (I p. 137 Schwartz).

[34] In Apollonio Rodio, dopo che gli Argonauti hanno lasciato Eracle e Polifemo in Misia, Giasone, disperato per la sua impotenza (*amēchaníēsin*, I 1286), è accusato da Telamone di aver ordito un disegno (*mētis*, v. 1291) per abbandonare l'eroe. Allora appare Glaukos, profeta *polyphrádmōn* (v. 1311), che smentisce quanto crede Telamone e risolve la situazione, superando l'*amēchanía*; si passa così dalla stoltezza di Telamone (*aphradíēsin*, v. 1332) al parlare *epiphradéōs* di Giasone (v. 1336), che non serba rancore al compagno.

[35] Nelle indicazioni date ai marinai non dovevano certo mancare riferimenti ai *póroi*, le strade del mare, ma anche espedienti, risorse, e ai *tékmara*, segnali, indizi, ma anche piani, rimedi. Cfr. M. Detienne, J. P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1978 (Paris 1974), p. 114 sgg.

[36] Philostr. *Imag.* II 15.

particolari per ottenere responsi veridici, o legarlo, come fa Menelao con Proteo, per evitare gli *olophóia* del dio e la sua *dolíē technē*; Proteo infatti assume aspetti diversi cercando di sfuggire alla stretta dell'eroe, prima di tornare ad essere sincero e franco[37]. E neppure Glaukos sembra possedere capacità di metamorfosi durante la sua attività oracolare. Diversamente da Proteo, Nereo e Forco, Glaukos, prima di essere dio, è stato uomo. Egli ha conosciuto un'unica, irreversibile, definitiva trasformazione, che ha fissato, una volta per tutte, la sua divinità nei modi di un'oracolarità benevola e veridica, tanto da poter essere considerato maestro di Apollon nell'arte mantica[38], il dio i cui oracoli sono certi, veritieri e privi di inganno[39].

Ai Vecchi del mare, divinità marine polimorfe, dotate di *mētis*, ci si rivolge, dunque, con tecniche suggerite sempre da *mētis*, per non ricevere oracoli ingannevoli. Seguendo tali accorgimenti Eracle, per esempio, può fidarsi di quanto Nereo gli rivela sul giardino delle Esperidi[40], perché in tal modo Nereo diventa quel Vecchio del mare i cui tratti, nella *Teogonia*, sono l'esser privo di inganno e veritiero (*apseudès, kai alēthés*), infallibile e benevolo (*nēmertès kai épios*), e che mai dimentica le leggi (*thémistes*), ma conosce soltanto pensieri giusti e benevoli (*díkaia kai épia dénea*)[41]. Se le *thémistes* illuminano i suoi oracoli, la profetessa Teonoe, sua nipote,

[37] *Od.* IV 383-570. Cfr. M. Detienne, J. P. Vernant, *op. cit.* (vedi n. 35), p. 81 sgg.; M. Corsano, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina 1988, p. 117 sgg.

[38] Nicandro *FGrHist* 271 F1.

[39] Sui caratteri dell'oracolarità apollinea e sui rapporti del dio con *mētis* cfr. M. Corsano, *op. cit.* (vedi n. 37), p. 111 sgg.

[40] Apollod. II 5, 11; *Schol.* Ap. Rhod. IV 1396 b (p. 315 Wendel).

[41] Hes. *Theog.* 233-236. Sulla relazione tra l'oracolarità propria di figure dotate di *mētis* e *themis* cfr. M. Corsano, *op. cit.* (vedi n. 37), p. 117 sg.

può ben dire di aver ricevuto da lui, in eredità, la giustizia[42]. I princìpi osservati da Nereo nell'attività profetica sono simili a quelli che il sovrano giusto segue nell'esercizio delle sue funzioni[43]. Il sovrano che applica le *thémistes* con rette sentenze e risolve saggiamente anche una grave contesa[44], rispetta *dikē* non meno di quanto faccia il Vecchio del mare con i suoi oracoli; il sovrano, se opera giustamente, è fonte di benessere per il popolo; la città è prospera, non c'è carestia, né disastri, e a lei sono assicurati frutti dei campi, greggi e prole. Ma il sovrano che applica le leggi con sentenze distorte, maltrattando Dike, è causa di rovina per il suo popolo, sul quale cadono peste e carestia[45].

In conclusione si può dire che l'analisi della tradizione mitica ha permesso di delineare due diversi comportamenti oracolari: uno, positivo, va collegato al dio di Antedone, benevolo e saggio che, come Nereo, di cui è profeta, è benigno ed equo verso gli uomini, pronto ad aiutare chi l'invoca, espressione di una realtà la cui conoscenza è oggetto di consultazione, fedele nella sua attività agli stessi princìpi osservati dal giusto sovrano. L'altro, negativo, è proprio, invece, del figlio di Sisifo, dio malefico e ostile che predice soltanto sventure. Egli, diversamente dal primo, esprime una realtà pericolosa e malefica, che non si desidera ma esiste, e incombe minacciosa, e con la quale tuttavia si deve entrare in rapporto per cercare di controllarla.

[42] Eur. *Hel.* 1002.

[43] Soltanto in questi termini crediamo sia possibile mettere in relazione le divinità marine indicate come Vecchi del mare e la sfera della regalità; non ci sembra infatti, che in esse possa essere riconosciuto un «modello della sovranità». Cfr. M. Detienne, *op. cit.* (vedi n. 23), p. 24 sg.; J. P. Vernant, *art. cit.* (vedi n. 23) p. XVII e le osservazioni al riguardo di D. Briquel, *art. cit.* (vedi n. 24), p. 151 sgg.

[44] Hes. *Theog.* 85-87.

[45] Hes. *Op.* 219-247.

L'oracolarità negativa del dio proposto dall'elaborazione corinzia che, con gli altri elementi della tradizione riportata dallo scolio alla *Repubblica* di Platone, fa di Glaukos di Corinto una divinità *diversa* dal dio di Antedone, pur essendo un dio marino oracolare, corrisponde invece al comportamento di un cattivo sovrano; infatti, il figlio di Sisifo, che la divinizzazione ha sottratto a un destino che, in quanto figlio del re, avrebbe potuto essere suo, dando oracoli causa quanto un cattivo sovrano provoca con il suo ingiusto operato: carestie, siccità, epidemie, ogni genere di malanni. Non può, allora, essere irrilevante il fatto che, come vedremo esaminando le tradizioni di Corinto, nell'elaborare la posizione riconosciuta al principe nella dinastia che governa la città, venga escluso per lui il ruolo di sovrano.

* * *

Prima di passare ad esaminare tali tradizioni, occorre riprendere il discorso sul rapporto esistente tra il dio Glaukos e la tempesta, e questo per cercare di chiarire il significato e l'uso dell'espressione *éxō Glaûke*. Le fonti stesse sembrano offrire due possibilità sull'identità del personaggio citato; in alcune, infatti, *glaûkos* è il pesce marino di tal nome, altre invece, si riferiscono probabilmente al dio.

Apostolio[46] allude chiaramente al pesce *glaûkos*. Egli dice che l'espressione *éxō glaûke* segnala tempesta, e riporta le abitudini del pesce in base alle quali tali parole si giustificano. Il pesce marino, scrive Apostolio, è molto protettivo nei confronti dei propri piccoli, affinché nulla accada loro, e non smette di sorvegliarli anche quando sono sotto i suoi occhi e nuotano tranquilli; ma se ha paura che qualcosa li minacci, il pesce, avendo aperto la bocca accoglie il piccino, poi, quando la paura è passata, lo fa uscire e di nuovo riprende a nuotare.

[46] Apost. VII 58 (II p. 409 Leutsch-Schneidewin).

Le parole *éxō glaûke*, pronunziate durante la tempesta, in base a quanto detto sulle abitudini del pesce, sembrano sottintendere un invito rivolto al piccolo, che è al sicuro nella bocca del genitore, a venir fuori: «vieni fuori *glaûkos*». E, dato che ciò accade quando la tempesta è passata ed è tornato il bel tempo, pronunziare tali parole è in definitiva un auspicio affinché la tempesta termini presto[47].

E veniamo ad Esichio. Il lessico alla voce *éxō Glaûke*[48] riferisce che queste parole sono pronunziate da chi è colpito dalla tempesta in mare. A modo di proverbio: poiché si crede che l'apparizione di Glaukos segnali tempesta. Che qui non si faccia riferimento al pesce, ma al dio, sembra trovar sostegno nel fatto che Glaukos, apparendo, indica che c'è tempesta, mentre il pesce, a quanto dice Apostolio, scompare quando c'è tempesta, per riapparire quando questa è terminata.

[47] L'espressione *éxō glaûkes*, riportata nell'*Appendix proverbiorum* [I 72, (I, p. 408 Leutsch-Schneidewin)], è indicata come un proverbio sul tempo di primavera, infatti i *glaûkes* segnalano l'inverno. E. L. Leutsch, nel suo commento, ritiene che la spiegazione sia falsa in quanto nata dall'aver inteso *cheimôna* come parte dell'anno e non, come è qui, tempesta; quindi, se l'espressione indica tempesta, non ha niente a che fare con il tempo primaverile. C'è da dire però, che i pesci potrebbero effettivamente indicare la stagione invernale in quanto è attestata la credenza che essi stiano nascosti durante l'estate e non si facciano vedere per sessanta giorni (Plin. *Nat. Hist.* IX 58; Ov. *Hal.* 117; Arist. *Hist. An.* 599 b 32; D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, London 1947, p. 48). Quindi, se l'espressione *éxō glaûke* «vieni fuori *glaûkos*» è pronunziata durante la tempesta come augurio di sereno, dire «venite fuori *glaûkes*», in relazione alla brutta stagione può indicare che è arrivato appunto il bel tempo, cioè quello primaverile, dopo il tempo cattivo. È possibile che credenze diverse abbiano contribuito alla formulazione del proverbio e alla sua sintetica spiegazione, credenze delle quali, probabilmente, non sempre si era del tutto consapevoli.

[48] Nell'edizione di M. Schmidt si trova *glaûke* con la lettera minuscola; nell'edizione di K. Latte c'è invece *Glaûke* con la lettera maiuscola. Anche Suda [*s. v. Éxō Glaûke* (I 2, p. 319 Adler) scrive con la maiuscola.

L'espressione è stata interpretata come un mezzo per allontanare Glaukos, di modo che, se la sua apparizione significa tempesta, con lui si scaccerebbe il cattivo tempo; ma essa è stata intesa anche come un'evocazione, fatta senza paura, del dio[49]. Un'ipotesi sul significato da attribuire alla formula, se con essa si inviti Glaukos ad allontanarsi, o se, come per il pesce, sia possibile intenderla «viene fuori Glaukos», cioè «appari, esci dal mare», crediamo si possa formulare dopo aver preso in considerazione il rapporto esistente tra Glaukos e la tempesta, attestato nelle fonti.

Diodoro Siculo, Apollonio Rodio e Filostrato pongono in tali condizioni atmosferiche l'apparizione di Glaukos agli Argonauti, avvenuta in momenti e luoghi diversi.

In Diodoro Siculo[50] si legge che gli Argonauti, dopo aver lasciato la Colchide, giungono nel mezzo del Ponto, dove scoppia una furiosa tempesta. Alle preghiere di Orfeo agli dei di Samotracia, i venti cessano, e vicino alla nave appare il dio marino Glaukos che la accompagna nel suo viaggio per due giorni e due notti, profetizzando il futuro di Eracle e dei Tindaridi. Agli Argonauti egli dice, poi, di essere apparso secondo la volontà degli dei, in seguito alle preghiere di Orfeo e, profetizzando su ciò che è destinato debba accadere, consiglia loro, non appena siano sbarcati, di innalzare preghiere agli dei ai quali devono la salvezza.

In Apollonio Rodio[51] gli Argonauti, ripartendo dalla Misia, si accorgono di aver lasciato in quel luogo Eracle e Polifemo, rimasti per cercare Ila scomparso. Telamone accusa allora Giasone, in preda al dolore e all'angoscia per quanto è successo, di aver voluto, geloso di Eracle, ordire ai suoi

[49] Cfr. G. Weicker, *s.v. Glaukos*, in *RE* VII 1, 1910, col. 1410; R. Gaedechens, *s.v. Glaukos*, in Roscher, *Lex. Gr. Röm. Myth.* I 2, 1886-1890, col. 1682.

[50] Diod. Sic. IV 48, 5-7.

[51] Ap. Rhod. I 1273-1328.

danni quell'inganno, e irato si getta su Tifi, il pilota, per impadronirsi del timone e far vela verso la Misia. E se Zete e Calais, figli di Borea, non lo fermassero, gli Argonauti tornerebbero indietro, dopo aver sostenuto una lotta contro il mare e il vento che non cessa di soffiare. Ma ecco che dal profondo del mare appare Glaukos, saggio interprete del divino Nereo, a rivelare loro il destino di Eracle e Polifemo.

Anche in Filostrato[52] Glaukos appare agli Argonauti mentre Orfeo con il suo canto calma il Ponto; il dio è circondato dagli alcioni, e l'alcione, che nel mito è in stretto rapporto con la tempesta[53], è considerato messaggero di bel tempo e di felice navigazione[54].

Ancora Glaukos, *apseudès theós*, appare a Menelao per rivelargli la morte del fratello Agamennone, quando l'eroe è prossimo a Capo Malea, celebre per le sue tempeste, dove la

[52] Philostr. *Imag.* II 15.

[53] Cfr. Ov. *Met.* XI 410-750; Hyg. *Fab.* 65; Apollod. I 7, 4; Theocr. VII 57-60. Alcione, figlia di Eolo, re dei venti, e suo marito Ceice, furono trasformati dagli dei in uccelli perché si erano paragonati ad Era e a Zeus. In Ovidio la causa della metamorfosi dei due sposi è invece la morte di Ceice, avvenuta in mare durante una tempesta. Infatti, quando Alcione ritrovò il corpo del marito, divenne folle per il dolore e gli dei, avendone pietà, trasformarono i due coniugi in uccelli. Di Alcione si diceva poi, che siccome faceva il nido sulla riva del mare, e le onde glielo distruggevano, Zeus ordinò ai venti di calmarsi nel periodo della cova, nei sette giorni che precedono e nei sette che seguono il solstizio d'inverno. I «giorni dell'alcione» infatti, non conoscono tempesta.

[54] Apollonio Rodio (I 1084-1102) scrive che gli Argonauti erano stati trattenuti a Cizico da una tempesta che infuriò per dodici giorni e dodici notti, fino a quando Mopso, che montava la guardia, vide sulla testa di Giasone che dormiva, un alcione che con il suo grido profetizzava la fine della tormenta. Infatti Mopso, conoscendo il linguaggio degli uccelli, comprese il felice presagio dato dal messaggero veridico e informò Giasone di quanto occorreva fare per calmare la Madre dei dei, dalla quale dipendeva la tempesta. Pindaro (*fr.* 62 Snell-Maehler) conosce già, secondo uno scolio ad Apollonio Rodio (I 1085-1087b, p. 96 Wendel), l'episodio dell'alcione, inviato però da Era.

navigazione è difficoltosa a causa dei venti contrari[55]; e ancora, appare con il proprio *chorus*, insieme al figlio di Ino, Melicerte-Palemone (Fig. 1)[56], ai Tritoni e allo stuolo di Forco, accompagnando Nettuno, subito dopo che il dio ha placato il mare[57].

L'apparizione di Glaukos, profeta veridico e benevolo, come quella dell'alcione, foriero di bel tempo, si colloca dunque al momento del passaggio dalla tempesta al sereno. La sua apparizione indica che c'è tempesta, ma anche che sta

[55] Eur. *Or.* 360-367; Hom. *Od.* III 287, IX 79-80; Herodot. IV 179, VII 168; Strab. VIII 20.

[56] Con Glaukos, Palemone ed Ino sono stati identificati i personaggi raffigurati sul piatto d'argento, lavorato a sbalzo e dorato, del *Museo Benaki* di Atene (Fig. 1), del VI secolo d.C.: Glaukos è rivolto verso Ino che, seduta sulla coda del dio, allatta Palemone. Questi personaggi, con il nome indicato da iscrizioni, sono riprodotti sul mosaico di Saint-Rustice del *Museo Saint Raymond* di Tolosa, del III secolo d.C.; qui Glaukos porge il piccolo Palemone a Ino, seduta sulla sua coda; cfr. *Lex. Ic. Myth. Class.* IV 1, pp. 271-272. La tradizione narra che, per aver accolto e allevato nella propria casa il piccolo Dionysos, Atamante ed Ino furono puniti da Era, che li rese folli: Atamante uccise il figlio Learco, Ino si gettò in mare con il piccolo Melicerte. Gli dei ne ebbero pietà e trasformarono la donna nella Nereide Leucotea, e il bambino in *daimōn* con il nome di Palemone, divinità benevole e caritatevoli verso i marinai. Sul mito tessalo-beotico della coppia cfr. E. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955, pp. 169 sgg., 188 sgg. e C. Bonnet 'Le culte de Leucothéa et de Melicerte, en Grèce, au Proche-Orient et en Italie', *Studi e Mater. di Stor. delle Rel.* X 1986, pp. 53-71. Alcune tarde tradizioni collegano Glaukos a Melicerte. Secondo Nicanore di Cirene (*ap.* Athen. VII 296d) Melicerte cambiò il proprio nome in Glaukos. Secondo Hedylos di Samo (*ap.* Athen. VII 297b) Glaukos si gettò in mare per amore di Melicerte. La presenza di un culto di Palemone all'Istmo e i rapporti di questo con Sisifo, che fonda i giochi Istmici in suo onore (Paus. II 1, 3), contribuirono, probabilmente, alla formazione della tradizione secondo la quale anche Glaukos di Corinto fondò gli stessi giochi in onore del piccolo dio (Clem. Al. *Strom.* XXI 137, 1).

[57] Verg. *Aen.* V 816-824; Serv. *in Aen.* V 823.

per finire. Per allontanarla non si deve allora allontanare il dio, ma invitarlo a uscire dal mare, a essere presente. Glaukos conduce fuori dalla tempesta, soccorre chi si trova in pericolo.

È probabile che la formula *éxō Glaûke*, riportata da Esichio, formula pronunziata a modo di proverbio (ed è diventata proverbiale in quanto è suffragata dall'esperienza e sanzionata da una serie di prove), sia stata una formula rituale d'invocazione-evocazione, pronunziata da chi al rito attribuisce efficacia strumentale e gli affida la propria salvezza. I marinai, che nel loro viaggio non incontrano vento e pioggia, preservati dalla tempesta, sulla spiaggia fanno voti a Panopea, una delle Nereidi, al figlio di Ino, Melicerte, e a Glaukos[58]. E gli Argonauti, dopo il varo della nave Argò, sacrificano a Nettuno, a Zefiro, a Teti e a Glaukos, per avere la loro protezione, sapendo di avventurarsi per vie proibite e di meritare tempeste[59].

Come il piccolo pesce deve venir fuori dalla bocca del genitore, a indicare che il cattivo tempo è finito, così Glaukos deve uscire dal mare, perché esso finalmente si allontani; «vieni fuori Glaukos» è un augurio di ritorno al sereno. Se la tempesta è il momento in cui, nella versione di Nicandro di Colofone, Glaukos si tuffa in mare, diventando dio, la tempesta è anche il momento in cui, ogni volta che emerge dal mare, dimostra e prova la sua divinità.

Al contrario di Glaukos di Corinto, il dio i cui oracoli, non richiesti, sono accolti con riti apotropaici dai marinai che tentano di allontanare le calamità da lui predette, e che evitano di vederlo, né si fanno vedere da lui, diversamente, dunque, da questo dio rifiutato dagli uomini, Glaukos di

[58] Verg. *Georg.* I 437; Serv. *ad loc.*; Lucian. *Epigr.* 34.

[59] Val. Flacc. *Arg.* 184-197. In Apollonio Rodio gli Argonauti sacrificano ad Apollon (I 410 sgg.).

FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA BIBLIOTECA SANTIAGO

Antedone, dio benevolo e pronto a prestare soccorso, i cui oracoli sono oggetto di richiesta, deve apparire, farsi vedere da chi, bisognoso di aiuto, ha invocato la sua presenza.

Capitolo secondo

GLAUKOS PRINCIPE ED EROE

a) *Corinto e la costruzione antiargolica di una dinastia*

Il rapporto di filiazione che lega il dio marino Glaukos a Sisifo e a Merope rimanda alla città di Corinto, dove Glaukos è figlio del sovrano. La sua divinizzazione, attuata secondo un modello presente anche nella divinizzazione di Glaukos di Antedone, ma che da questa si discosta, come si è visto, assumendo una propria specificità, che deve essere riportata al contesto in cui è stata elaborata, non è che una delle soluzioni mitiche scelte da Corinto per Glaukos; essa va vista, pertanto, in relazione al complesso delle tradizioni elaborate, in ambito corinzio, sul figlio di Sisifo.

In primo luogo, tenendo presente lo *status* ascritto di Glaukos, prenderemo in considerazione le tradizioni relative alle genealogie dei sovrani che hanno regnato sulla città, per ricostruire il contesto nel quale i dati relativi al principe devono essere inseriti. In questo modo sarà possibile chiarire quale sia stata la funzione da lui svolta in tali genealogie, come sia stato utilizzato nell'elaborazione che la città ha fatto del proprio passato.

Le notizie sulla più antica storia di Corinto provengono da un poema epico, i *Korinthiaká*, della fine dell'VIII secolo a.C.; il suo autore, Eumelo, era di Corinto e apparteneva al potente *ghenos* dei Bacchiadi, rimasto al governo della città fino all'avvento di Cipselo[1]. I Bacchiadi affermavano di di-

[1] Cfr. Paus. I 1; Diod. Sic. VII *fr.* 9; C. Brillante, *La leggenda eroica*

scendere da Eracle[2]; loro antenato era dunque Alete, l'Eraclide che marciò con i Dori alla conquista di Corinto. Secondo Pausania, dopo Alete, a Corinto avrebbero regnato i suoi discendenti per cinque generazioni fino a Bacchis, poi per altre cinque, fino a Teleste, quelli che da lui presero il nome di Bacchiadi; dopo l'uccisione di Teleste, ultimo re, il potere passò nelle mani dei pritani, provenienti dalla famiglia dei Bacchiadi[3].

Eumelo dunque, a quanto riporta Pausania[4], afferma che nella regione corinzia abitò dapprima Efira, figlia di Oceano, e che poi Maratone, figlio di Epopeo, figlio di Aloeo, figlio di Elio, fuggendo all'*anomia* e alla *hybris* del padre, si trasferì sulla costa dell'Attica; morto il padre, Maratone venne nel Peloponneso, divise il regno tra i figli Sicione e Corinto, e fece ritorno in Attica: la terra Asopia ebbe il nome di Sicione, la terra Efirea, quello di Corinto, dai rispettivi sovrani. Ad Elio, a quanto dicono i Corinzi, come scrive Pausania[5], il territorio corinzio era stato assegnato da Briareo a conclusione di una gara, avvenuta tra lui e Poseidon, per il possesso di quei luoghi. Briareo infatti mise pace tra loro, aggiudicando l'Istmo e le adiacenze a Poseidon, e l'al-

e la civiltà micenea, Roma 1981, p. 187 sgg.; D. Musti, M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia* II, Milano 1986, p. 205 sg.; G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969, pp. 60-79; J. P. Salmon, *Wealthy Corinth*, Oxford 1984, p. 38 sgg.; P. de Fidio, 'Un modello di *mythistorie*. Asopia ed Efirea nei *Korinthiaká* di Eumelo, in F. Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, pp. 233-263.

[2] Cfr. Diod Sic. VII *fr.* 9.

[3] Paus. II 4, 4; cfr. Herodot. V 92 β; Nic. Dam. 90 F 57; Strab. VIII 6, 20; J. P. Salmon, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 55 sgg.; E. Will, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 56), p. 295 sgg.; M. Broadbent, *Studies in Greek Genealogy*, Leiden 1968, p. 39 sgg.

[4] Paus. II 1, 6.

[5] Eum. *ap.* Paus. II 1, 1 = *fr.* 5 Davies. Da rilevare che Pausania conosce Eumelo attraverso una *syngraphé*.

tura che domina la città ad Elio. Pausania[6] riferisce ancora che, secondo Eumelo, Elio dette ad Aloeo la terra Asopia e ad Eeta la terra Efirea, e che Eeta, partendo per la Colchide, affidò la regione a Buno, figlio di Ermes e di Alcidamia. Morto Buno, Epopeo, figlio di Aloeo, ebbe anche il dominio degli Efirei; in seguito i Corinzi, poiché Corinto, figlio di Maratone, non aveva lasciato figli, chiamarono Medea da Iolco e le passarono il regno (Tav. I). Sempre secondo Eumelo (continua Pausania) Giasone regnò a Corinto a causa di Medea; questa, ogni volta che partoriva, nascondeva sotto terra il neonato nel santuario di Era, e lo faceva perché riteneva che così i figli sarebbero stati immortali. Alla fine però, quando comprese che le sue speranze erano vane, anche perché era stata scoperta da Giasone che, nonostante le sue preghiere, non volle perdonarla e fece ritorno a Iolco, se ne andò anche lei, dopo aver affidato il regno a Sisifo.

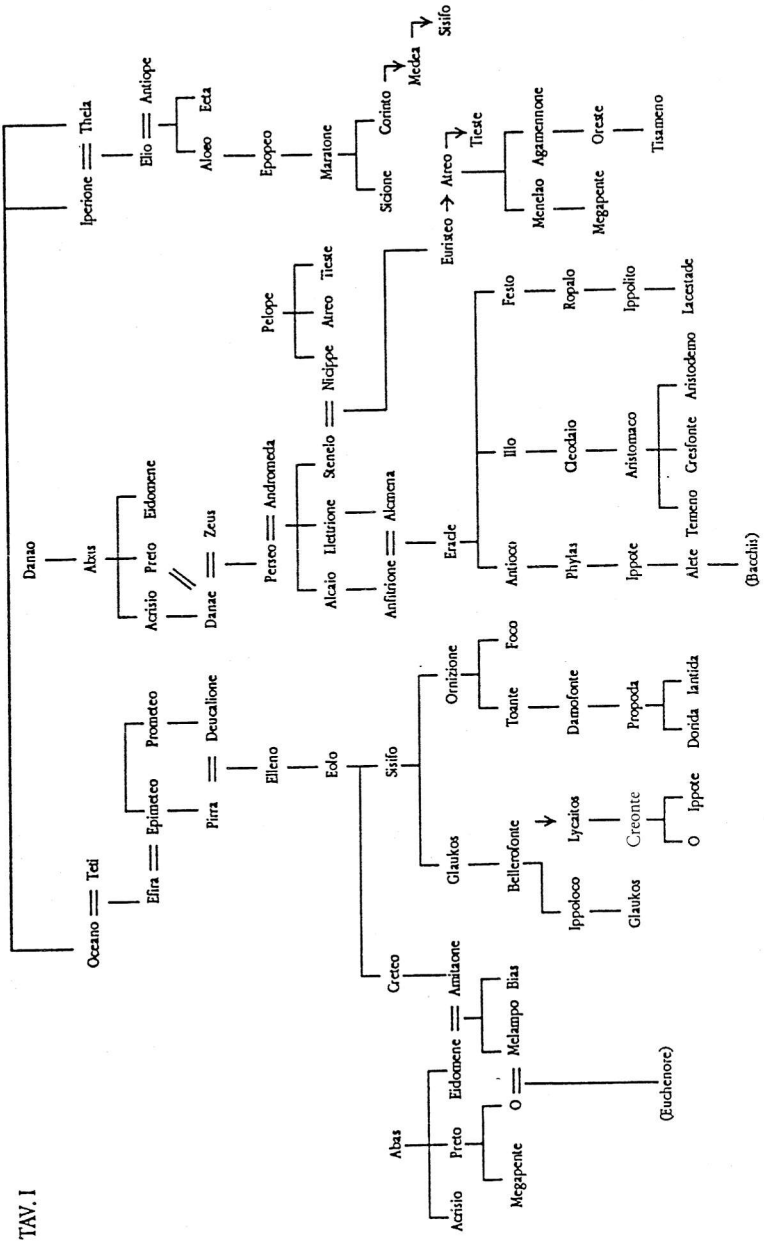
Per Eumelo, dunque, Eeta, figlio di Elio, è il legittimo sovrano della terra Efirea, che, quando lascia la regione per recarsi in Colchide, affida il regno a Buno, raccomandandogli di conservarlo per i propri discendenti[7]. Dopo la morte di Buno, fino al ritorno di Medea, è l'altro ramo dei discendenti di Elio (cioè Aloeo, figlio di Elio, e i suoi successori) che regge, con la terra Asopia, anche la terra Efirea[8]. Con i nipoti

[6] Paus. II 3, 10. Cfr. *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 74 f (I p. 373 Drachmann) = Eum. *fr.* 2[A] Davies.

[7] *Schol.* Pind. *loc. cit.* (vedi n. 6).

[8] Questo ramo è costruito con personaggi presenti anche nella dinastia di Sisifo. Aloeo infatti, in altre tradizioni, è figlio di Poseidon e di Kanake, figlia di Eolo (Apollod. I 7, 4; Hes. *fr.* 16 M.-W.), e Aloeo è associato alla città di Alos in Tessaglia (cfr. *Il.* II 682; *Schol.* Ap. Rhod. I 482, p. 42 Wendel; M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985, p. 60 sg.). Figlio di Kanake è anche Epopeo (Apollod. I, 7, 4), che in Eumelo è figlio di Aloeo, ed Epopeo nella tradizioni di Sicione relative alla dinastia dei propri sovrani, data da Pausania (II 6, 1), viene dalla Tessaglia (Tav. III 1). Anche nella dinastia di Sicione il re Epopeo è un violento. Egli è causa della prima guerra che devasta il paese, per aver

TAV. I


Oceano = Teti
Efira = Epimeteo
Prometeo
Pirra = Deucalione
Elleno
Eolo
Sisifo
Creteo
Glaukos
Bellerofonte
Ippoloco
Glaukos
Lycaitos
Creonte
O
Ippote
Ornizione
Foco
Toante
Damofonte
Propoda
Dorida
Iantida
Abas
Acrisio
Preto
Eidomene = Amitaone
Megapente
O = Melampo
Bias
(Euchenore)
Danao
Abas
Acrisio
Preto
Eidomene
Danae = Zeus
Perseo = Andromeda
Alcaio
Llettrione
Stenelo = Nicippe
Anfitrione = Alcmena
Pelope
Atreo
Tieste
Eracle
Antioco
Illo
Festo
Phylas
Cleodaio
Ropalo
Ippote
Aristomaco
Ippolito
Alete
Temeno
Cresfonte
Aristodemo
Lacestade
(Bacchis)
Euristeo → Atreo
Tieste
Menelao
Agamennone
Megapente
Oreste
Tisameno
Iperione = Thela
Elio = Antiope
Aloeo
Eeta
Epopeo
Maratone
Sicione
Corinto
Medea
Sisifo

di Epopeo, Sicione e Corinto, i territori, dati da Elio ai figli Eeta e Aloeo, tornano a dividersi, e ciascuno prende il nome del proprio sovrano. Con Corinto termina il ramo di Aloeo; infatti, secondo Pausania, egli muore senza figli[9]. Si chiude così la parentesi durante la quale la terra Efirea è stata governata in affidamento, e al ritorno di Medea, chiamata da Iolco, si ripristina la legittima discendenza di Eeta. Ma anche Medea resta senza figli e, prima di lasciare la città, chiama Sisifo. Come era successo ad Eeta, anche Medea si trova nella condizione di dover affidare il proprio regno, che non è più Efira, ma Corinto.

La collocazione dinastica di Sisifo fa sì che egli regni su Corinto e che non abbia alcuna relazione con Efira, alla quale è stato cambiato nome prima dell'arrivo di Medea. Esistono tradizioni invece nelle quali Sisifo è sovrano di Efira, addirittura suo fondatore. Per Apollonio Rodio Sisifo fonda la

rapito Antiope, figlia di Nitteo, e muore per una ferita riportata durante lo scontro (Paus. II 6, 1-3). Secondo un'altra tradizione Epopeo fu massacrato per aver violentato la figlia di Licurgo (*Cypr.* 114-115 Severyns). Egli sfida gli dei a battaglia e viola i loro tempi e gli altari (Diod. *fr.* VI 6, 2).

[9] L'*Etymologicum Magnum* alla voce *Eschatiôtis* (334, 38) riporta che questo lago (identificato con l'odierno Vuliasmeni, situato nalla parte occidentale della penisola di Perachora) fu in seguito chiamato *Gorgôpis* da Gorge, figlia di Megareo e sposa di Corinto, che, appresa la notizia dell'uccisione dei suoi bambini, folle di dolore, si gettò nel lago. Megareo, successo al re Niso, del quale aveva sposato la figlia, è figlio di Oenope, figlia di Epopeo (Hyg. *Fab.* 157). Un'altra relazione matrimoniale è attestata tra un Bacchios di Corinto e la figlia di Klytios, re di Megara [Zenob. V 8 (I p. 117 Leutsch-Schneidewin)]. Questi rapporti non sono in contraddizione peraltro con l'esistenza nell'età dei Bacchiadi di relazioni non proprio pacifiche tra Corinto e Megara, confermata anche dalle tradizioni relative ai modi di dire «lacrime di Megaresi» e «Corinto figlio di Zeus». Cfr. J. P. Salmon, *op. cit.* (vedi n. 1), pp. 70-71; *Schol.* Aristoph. *Ran.* 439 (p. 524 Dübner); *Schol.* Plat. *Euthyd.* 292 e (p. 123 Greene). Corinto è attestato anche come padre di Sylea, madre di Sinis, il gigante ucciso da Teseo presso l'Istmo di Corinto, nel viaggio verso Atene (Apollod. II 16, 2).

città di Efira, che in seguito sarà chiamata Corinto; già nell'epica egli regna su Efira nutrice di cavalli, città situata nella parte più interna dell'Argolide[10]. Il licio Glaukos infatti, nipote di Bellerofonte, discendente dunque di Sisifo, indica con il nome di Efira la città sulla quale il suo avo ha regnato, dalla quale è venuto Bellerofonte, la città che, mentre lui combatte a Troia, si trova in un angolo dell'Argolide.

Alla tradizione che fa Sisifo sovrano e fondatore di Efira sono estranee la rielaborazione dinastica di Eumelo e le esigenze per le quali in essa Sisifo è re, e di Corinto, non di Efira, *dopo* Medea; tradizione che, se è in contraddizione con la versione data da Eumelo, non lo è con quelle tradizioni, esistenti a Corinto, nelle quali Medea non figura come sovrana della città, ma, come vedremo, è soltanto accolta in essa, insieme a Giasone, dal re Creonte o da suo figlio Ippote.

Nell'elaborazione di Eumelo Sisifo viene a Corinto dall'esterno; il luogo di provenienza resta però indeterminato, ed è possibile pensare soltanto ai suoi rapporti con la Tessaglia, regione nella quale è nato da Eolo. La dinastia di Sisifo non può dunque accampare alcun diritto dinastico su Corinto, se non quello di esser stata chiamata da Medea.

Tentativi di spiegare la successione delle due dinastie possono essere considerati quello di Teopompo[11], secondo il quale Medea, innamoratasi di Sisifo, lo avrebbe chiamato a Corinto, e quello di Nicolao di Damasco[12], per il quale Sisifo, vendicata la morte di Corinto, ucciso a tradimento dai Corinzi, a lui sarebbe successo.

Ora, anche se nei frammenti dei *Korinthiaká* non è detto in base a quali motivi Medea chiamò Sisifo a succederle,

[10] Ap. Rhod. I 9, 3; *Il.* VI 152 sgg.; C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 196.

[11] Cfr. *FGrHist* 115 F 356.

[12] Cfr. *FGrHist* 90 F 36.

crediamo sia possibile rintracciare in essi delle indicazioni al riguardo. Secondo Eumelo nella terra che da lei prese il nome di Efirea, abitò dapprima Efira, figlia di Oceano[13]. Uno scolio ad Apollonio Rodio[14] riporta la notizia secondo la quale Efira è figlia di Epimeteo e che per Eumelo (o Simonide nel codice *Parisinus*) è figlia di Oceano e di Teti, e moglie di Epimeteo. Un frammento di Epimenide fa di Eeta un Corinzio figlio di Efira, la quale viene così legata alla genealogia di Elio[15]; per Eumelo, invece, Eeta è figlio di Elio e di Antiope, ed Elio è figlio di Iperione[16]. È dunque possibile rintracciare anche in Eumelo il rapporto Elio-Efira. Elio è figlio di Iperione e di Theia, fratello e sorella di Oceano, che da Teti ha avuto Efira. Elio, primo signore della terra Efirea, è dunque cugino di Efira, ma per Eumelo Efira è anche sposa di Epimeteo, relazione che acquista un senso, se la si considera all'interno della genealogia di Deucalione e Pirra, rispettivamente figli di Prometeo e di Epimeteo, genitori di Elleno, padre di Eolo, padre di Sisifo. È probabile dunque, che nella genealogia di Sisifo Efira, sposa di Epimeteo, abbia preso il posto che in altre tradizioni è di Pandora[17] (Tav. I).

Se Sisifo vanta tra i suoi antenati Efira, ed Efira è parente anche di Elio, possono essere queste le relazioni che giustificano la scelta di Medea quando chiama Sisifo a succederle a Corinto dove la legittima dinastia si è esaurita con lei, e sulla quale il figlio di Eolo non ha alcun diritto per successione ereditaria.

[13] Paus. I 1, 1; cfr. Hyg. *Fab.* 275, dove Efira, figlia di Oceano, fonda la città che fu poi chiamata Corinto.

[14] *Schol.* Ap. Rhod. IV 1212 (p. 309 Wendel) = Eum. *fr.* 1^{B} Davies.

[15] Cfr. *FGrHist* 457 F 11. Cfr. C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 192 sg.

[16] *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 74 f (I p. 373 Drachmann) = Eum. *fr.* 2^{A} Davies.

[17] Cfr. *Schol. in Od.* X 2 (II p. 444 Dindorf); M. L. West, *op. cit.* (vedi n. 8), p. 50.

* * *

L'eraclide Alete, antenato dei Bacchiadi, quando occupa Corinto con i Dori da lui guidati, trova al governo della città i discendenti di Sisifo, Dorida e Iantida. Costoro, secondo la genealogia riportata da Pausania[18], discendono da Ornizione, figlio di Sisifo, attraverso Propoda, Damofonte e Toante. Alete attraverso Ippote, Phylas e Antioco, discende da Eracle[19]. Quest'ultima linea di discendenza presenta lo stesso numero di generazioni che uniscono i fratelli Temeno, Cresfonte e Aristodemo, attraverso Aristomaco, Cleodaio e Illo a Eracle (Tav. I).

Secondo una tradizione riportata da uno scolio a Pindaro, e che vuole spiegare il proverbio «Corinto di Zeus»[20], Alete consultò l'oracolo di Zeus a Dodona sulla possibilità di impadronirsi di Corinto, ricevendo un responso che lo indicava come conquistatore della città, se avesse ottenuto da qualcuno una zolla di terra, e secondo il quale se ne sarebbe impadronito nel giorno detto «ricco di corone» (*polystéphanos*). Così egli, arrivato a Corinto, chiese a un contadino del

[18] Paus. II 4, 3.

[19] La costruzione della linea dei discendenti di Eracle che con Alete occupano Corinto, antenati dei Bacchiadi, dimostra la volontà di estendere questa relazione anche alla famiglia del capostipite. Ippote, padre di Alete, è figlio di Phylas e di Leipefile, figlia di Iolao, il protettore degli Eraclidi, figlio di Ificle, fratello di Eracle. Una relazione dunque che accentua i vincoli con la casa di Eracle. Antioco è l'eroe eponimo di una delle dieci *phylai* attiche (Paus. II 5, 2) ed è figlio di Meda, che a sua volta è figlia di un altro Phylas. Eracle dopo aver ucciso quest'ultimo, re dei Driopi, che minacciava di impadronirsi dei tesori di Delfi, ne sposò la figlia Meda. Dei Driopi che aveva cacciato dalla loro terra, alcuni si rifugiarono presso Euristeo e con il suo aiuto, giacché era ostile ad Eracle, fondarono tre città nel Peloponneso: Asine, Ermione ed Eione; cfr. Diod. Sic. IV 37, 1-2.

[20] *Schol.* Pind. *Nem.* VII 155 a (III p. 137 Drachmann); su altre interpretazioni dell'espressione cfr. lo scolio 155 b allo stesso passo e Paus. II 1, 1; Hesych. *s.v. Diòs Kórinthos.*

pane, e ne ricevette in segno di spregio una zolla di terra. Si avvicinò alla città, nella quale in quel giorno i cittadini si recavano alle tombe per celebrare rituali per i morti (probabilmente si usavano anche corone), e qui, incontrate le figlie di Creonte, promise alla più giovane di sposarla, se avesse regnato su Corinto. Costei accettò e gli aprì le porte. Così Alete regnò su Corinto e chiamò la città «Corinto di Zeus» in onore del dio che gli aveva dato l'oracolo[21].

Ora, anche se la tradizione non indica che Alete sia un Eraclide, né accenna alla sua discendenza, l'espressione usata da Esichio[22] per il suo arrivo, «mentre era in esilio giunse per sua scelta a Corinto» (*pheúgonta kateltheîn boulómenon eis Kórinthon*), nel passo purtroppo corrotto in cui spiega il proverbio *Diòs Kórinthos*, potrebbe indicare una connessione con l'invasione dorica; inoltre c'è da dire che la tradizione non attribuisce mai ad Alete, conquistatore di Corinto, un altro padre che non sia l'eraclide Ippote.

Se la tradizione può contenere una testimonianza di antichi contatti tra Corinto e l'oracolo epirota[23], già la scelta di Dodona, e non di Delfi, indica, a nostro avviso, che la tradizione vuole discostarsi da quella del ritorno degli Eraclidi, nella quale è Delfi ad avere un ruolo importante; e come allora non pensare che nella scelta dell'oracolo possa aver pesato anche il fatto che Alete avesse validi motivi per non rivolgersi a quello di Delfi, che aveva ordinato di bandire suo padre? Secondo la tradizione, infatti, Alete è figlio di Ippote, e costui, quando i Dori erano riuniti a Naupatto, guidati da Temeno, aveva ucciso, credendolo una spia, un indovino di Apollon, di nome Carno. Allora una pestilenza si abbatté

[21] Cfr. sul passo H. W. Parke, *The oracles of Zeus*, Oxford 1967, p. 129 sgg.

[22] Hesych. *loc. cit.* (vedi n. 20).

[23] Cfr. H. W. Parke, *op. cit.*, p. 131.

sull'esercito e la flotta fu distrutta da una tempesta. L'oracolo interrogato rivelò la collera del dio e ordinò di bandire Ippote[24]. Per espiare il delitto furono istituite le feste Carnee in onore di Apollon. In esilio, a quanto riporta Conone, Ippote ebbe un figlio che chiamò Alete in ricordo del suo errare (*alōmenos*), e che in seguito si impossessò di Corinto[25]. Dunque, anche nello scegliere Ippote come padre di Alete, la tradizione stacca, e qui in senso reale, i Dori di Corinto da quelli di Argo.

A quanto riferisce Pausania[26] sull'arrivo dei Dori di Alete a Corinto, costoro, come si è detto, marciarono contro la città mentre regnavano Dorida e Iantida; a questi, che avevano ceduto il regno ad Alete, fu permesso di restare sul luogo, mentre il popolo corinzio, vinto in battaglia, fu cacciato.

Nella versione riportata da Diodoro[27] si dice che gli Eraclidi, quando divisero il territorio occupato, lasciarono da parte la Corinzia e la regione circostante, e, fatto cercare Alete, dettero a lui questa terra.

In uno scolio a Pindaro, lo scoliasta afferma che, secon-

[24] Cfr. Apollod. II 8, 3; *Schol.* Lyc. 1388 (p. 383 Scheer); *Schol.* Teocr. V 83 (p. 171 Wendel); Paus. II 13, 3-4, dove Ippote non è bandito per l'assassinio commesso, ma si dà alla fuga.

[25] Cfr. *FGrHist* 26 F 29. Per quanto riguarda le peregrinazioni di Ippote lo scolio 1388 a Licofrone parla del suo arrivo nell'Egeo e della conquista di Cnido, da dove poi Alete partì per conquistare Corinto. Aristotele (*fr.* 554 Rose) parla di una maledizione, lanciata da Ippote ai Malli, che fa affondare le loro navi perché avevano rifiutato di unirsi a lui quando preparava una spedizione di colonizzazione. Cfr. le considerazioni di Brillante [*op. cit.*, (vedi n. 1), p. 207 n. 64] sulla tesi di Will, che, con qualche riserva, propone per i Dori invasori di Corinto la provenienza dall'Egeo e svaluta la documentazione che parla di un'occupazione del Peloponneso a partire dalla Grecia centrale.

[26] Paus. II 4, 3.

[27] Diod. Sic. VII *fr.* 9.

do Didimo, Alete non fu il fondatore di Corinto, ma suo re trenta anni dopo l'arrivo dei Dori[28].

Anche nella tradizione riportata da Conone, della quale si è detto prima, se Alete nasce durante l'esilio del padre, occupa Corinto senz'altro dopo che gli Eraclidi e i Dori, che suo padre aveva lasciato a Naupatto, erano giunti in Argolide[29].

L'elaborazione di queste tradizioni, che intercalano una generazione tra l'arrivo degli Eraclidi nel Peloponneso e il regno di Alete a Corinto, sembra avere l'interesse a far dipendere la sovranità di Alete dagli Eraclidi arrivati prima di lui. L'operazione è chiara in Diodoro, dove, anche se non c'è un'indicazione temporale precisa di trenta anni, sono gli Eraclidi ad assegnare Corinto ad Alete.

La tradizione riportata da Pausania, facendo coincidere l'arrivo di Alete a Corinto con il «ritorno» degli Eraclidi (giacché Alete è quinto, con calcolo inclusivo, nella linea di discendenza a partire da Eracle, come quinto è Temeno), ignora dunque lo scarto tra i due avvenimenti; Alete occupa Corinto con le proprie armi, e per le vicende occorse al padre, bandito o fuggito che sia, la occupa indipendentemente dai Temenidi[30], pur essendo un Eraclide della generazione del ritorno. A questa generazione si collegano direttamente i

[28] *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 17c (I p. 360 Drachmann). Velleio Patercolo (I 3, 3) dice Alete sesto discendente a partire da Eracle.

[29] Non necessariamente questo lasso di tempo è da vedere in Apollodoro (II 8, 3), che non parla però dell'arrivo di Alete a Corinto, e si limita a fissare l'esilio di Ippote in dieci anni.

[30] Sulla via seguita da Alete per raggiungere il Peloponneso, diversa da quella degli altri Dori che attraversano il canale di Corinto all'altezza di Rhion-Anthirrion, cfr. C. Brillante [*op. cit.* (vedi n. 1), pp. 205-207], che sottolinea come la testimonianza di Tucidide (IV 42, 2) sul percorso dei conquistatori di Corinto sia della massima importanza. Tucidide afferma che i Dori, prima di attaccare Corinto, si erano accampati sul litorale ai piedi della collina di Solygheios; essi dunque, non facevano parte del

discendenti di Alete, i Bacchiadi eraclidi, che, asserendo l'indipendenza dagli altri rami e la sincronicità degli avvenimenti, affermano che la dorizzazione della città è concepita indipendentemente dall'occupazione dorica dei Temenidi e rifiutano tradizioni che attestano l'ingerenza dell'Argolide su Corinto.

Ritorniamo alla versione riportata dallo scolio alla *Nemea* VII e a quella data da Pausania sull'arrivo di Alete a Corinto, le differenze tra le due sono numerose e significative.

Nella prima tradizione la validità del possesso di Corinto è data dall'oracolo di Zeus; è Zeus che destina Corinto ad Alete, e la zolla di terra è simbolo della sovranità. Il contadino con la zolla dà ad Alete il diritto sulla terra dalla quale è stata staccata, e il matrimonio con una donna della dinastia rende legittimo il possesso, lo convalida[31]. Nella seconda, invece, sono la battaglia vinta, la forza delle armi, a guadagnare ad Alete il regno; nessun oracolo e nessun tradimento gli rendono più facile la conquista. Se nella prima tradizione il nuovo sovrano si lega all'ex casa regnante con un matrimonio, nella seconda nessuna parentela viene stabilita, ma si permette agli antichi sovrani di restare nella città. Ancora, nella prima tradizione Alete è in rapporto con i discendenti di Creonte, sovrano assente nella genealogia data da Pausania; in essa infatti Alete è collegato alla linea di discendenza che da Dorida e Iantida risale ad Ornizione, figlio di Sisifo.

gruppo più numeroso, e questo concorda con la tradizione dell'allontanamento di Ippote, il cui figlio avrebbe raggiunto Corinto con un itinerario diverso dagli altri.

[31] Un'altra zolla di terra, simbolo dei diritti acquisiti sul territorio da cui è tratta, e dove sorgerà Cirene, è quella data da Tritone ad Eufemo quando gli Argonauti, sbarcati in Libia, cercano di uscire dal lago Tritonio verso il mare (Pind. *Pyth.* IV 28 sgg.; cfr. anche Ap. Rhod. IV 1547 sgg.; L. Gernet, 'La notion mythique de la valeur en Grèce', in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, p. 115 sg.

Accanto a questa linea di discendenza ne è attestata un'altra, riportata da uno scolio alla *Medea* di Euripide[32]. Secondo questo scolio Medea e Giasone, quando la donna fu bandita da Acasto, furono accolti a Corinto da Ippote, figlio di Creonte, figlio di Lycaitos; quest'ultimo regnò per ventisette anni dopo la partenza di Bellerofonte, poi Creonte per trentacinque, e infine Ippote (Tav. I). Lo stesso scolio riferisce che Giasone avrebbe sposato la figlia di Ippote secondo alcuni, la figlia di Creonte secondo altri, e che Medea, avendo saputo che si preparavano tali nozze, dopo aver ucciso i propri figli, si rifugiò da Egeo.

Non sappiamo quale relazione di parentela ci fosse tra Bellerofonte e la linea di Lycaitos; tuttavia quest'ultimo discende da Sisifo, se nella *Medea* di Euripide Giasone, che sta per sposare la figlia di Creonte, stringerà nozze con una discendente di Sisifo (v. 405). Questa linea di discendenza non è presente in Eumelo; difficilmente egli avrebbe fatto ricorso a Creonte e a Ippote, essendo costoro coinvolti nelle vicende che a Corinto sono attribuite a Medea da una tradizione nella quale non figura come sovrana della città. Probabilmente il bacchiade Eumelo deve aver scelto la linea che va da Ornizione a Dorida e a Iantida, della quale ci informa Pausania[33], e nella quale i due ultimi sovrani reggono Corinto all'arrivo dell'eraclide Alete, da cui discende Bacchis, eponimo dei Bacchiadi. Avendo adottato, il poeta di Corinto, una versione che fa Medea legittima sovrana della città, chiamata dai Corinzi a occupare il trono per diritto di discendenza, egli deve necessariamente cancellare le tradizioni, relative alla presenza di Medea, che si discostano dalla precedente, o utilizzare soltanto quanto in esse non è in contraddizione con la versione accettata.

Le tradizioni che collegano Medea e Giasone a Creonte

[32] *Schol.* Eur. *Med.* 19 (II p. 144 Schwartz).

[33] Paus. II 4, 3.

e a sua figlia, sono attestate nella città dalla fonte detta di Glauce e dal monumento sepolcrale dedicato ai figli di Medea, collegato da Pausania, che lo descrive, alla morte dei fanciulli per mano dei Corinzi, morte conseguente a quella di Glauce[34]. Secondo tali tradizioni, infatti, Giasone, giunto a Corinto con Medea, bandita da Iolco dopo la morte di Pelia, fatto a pezzi dalle figlie che volevano restituirgli la giovinezza, come aveva suggerito la maga, decise di lasciare Medea per sposare la figlia del re Creonte, conosciuta come Creusa o Glauce, o, secondi altri, la figlia di Ippote, dal quale erano stati accolti. Medea, per vendicarsi di Giasone, inviò in dono alla principessa una veste che causò la rovina della fanciulla e dello stesso Creonte[35]; secondo un'altra tradizione i due sarebbero morti, invece, nell'incendio del palazzo reale[36]. I fi-

[34] Nel secondo libro si legge infatti (3, 6-7), che, sulla destra della via diretta a Sicione, si può vedere la fonte detta di Glauce, nella quale la fanciulla si gettò credendo di trovare rimedio ai veleni di Medea. Al di là di questa fonte, continua Pausania, i Corinzi hanno costruito il cosiddetto *ōdeîon*; nelle sue vicinanze c'è il monumento sepolcrale (*mnēma*) ai figli di Medea, Mermero e Ferete, i quali, si racconta, furono lapidati dai Corinzi a causa dei doni che portarono a Glauce. Poiché la loro morte era stata violenta e ingiusta, essi fecero strage dei bambini di Corinto. L'oracolo, consultato, consigliò di istituire sacrifici annuali in loro onore e di erigere una statua del Terrore nelle sembianze di una donna fatta in modo da suscitare spavento. Cfr. D. Musti, M. Torelli, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 225 sull'identificazione della fonte di Glauce a circa quaranta metri dall'*ōdeîon* e sul monumento funerario dei figli di Medea, situato in area non scavata, a nord della fontana. Sui riti celebrati in onore dei figli di Medea, da riportare a un contesto iniziatico, cfr. A. Brelich, 'I figli di Medea', *Studi e Mater. di Stor. delle Rel.* 30, 1959, pp. 213-254; *Paides e Parthenoi*, Roma 1981 (1969), pp. 355-365. Un'altra tradizione situava la tomba dei fanciulli sull'Acrocorinto, dove c'era un tempio di Era Bunaia [Cfr. *Schol.* Eur. *Med.* 1379 (II p. 212 Schwartz); Diod. Sic. IV 55], o nel tempio di Era, dove si svolgevano i riti in loro onore. Nel secondo caso la tomba si troverebbe dunque a Perachora, dove è attestato un tempio di Era Acraia.

[35] Cfr. Apollod. I 9, 27-28; Eur. *Med.* 1136 sgg.; Diod. Sic. IV 54-55; *Schol.* Eur. *Med.* 19 (II p. 144 Schwartz).

[36] Diod. IV 54, 5.

gli di Medea e di Giasone, colpevoli di aver recato i doni mortali, furono lapidati dai Corinzi, come riporta Pausania[37], o, secondo altre tradizioni, avrebbero trovato la morte per mano della stessa madre, desiderosa di vendicarsi del marito[38], oppure, lasciati da Medea, prima di fuggire, sull'altare di Era Acraia, sarebbero stati uccisi dai Corinzi, che accusarono in seguito Medea del crimine[39].

Esiste però anche un'altra tradizione, riportata da uno scolio a Pindaro[40], nella quale né i Corinzi, né direttamente Medea, sono colpevoli della morte dei bambini. Secondo questa tradizione, Medea, quando abitava a Corinto, aveva liberato la città da una carestia, facendo sacrifici a Demeter e alle ninfe Lemnie. In seguito Zeus si innamorò di lei, ma la donna, temendo l'ira di Era, lo respinse; ed Era le promise di rendere immortali i suoi bambini. Costoro però morirono, e i Corinzi resero loro un culto, che è da mettere quindi in relazioni con la riconoscenza che sentivano verso la madre[41]. A questa tradizione sulla fine dei figli di Medea, nella quale i Corinzi non sono colpevoli della loro morte, morte indipendente da quella di Glauce (né è colpevole Medea, ingannata da Era), sembra rifarsi Eumelo, che la utilizza inserendola nella propria rielaborazione dinastica, dove però Medea è sovrana di Corinto. Secondo quest'ultimo infatti, come si è detto[42], ogni volta che la donna metteva al mondo un figlio,

[37] Paus. II 3, 6.

[38] Eur. *Med.* 791 sgg.; 1021 sgg.; 1236 sgg.

[39] *Schol.* Eur. *Med.* 264 (II p. 39 Schwartz); Apollod. I 9, 28. Secondo Diodoro (IV 55, 5-6) Ippote raggiunse poi Medea ad Atene, dove si era rifugiata, perché fosse sottoposta a processo, ma Medea fu scagionata dalle accuse.

[40] *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 74 g (I p. 373 Drachmann).

[41] Sulle tradizioni relative a Medea e ai suoi figli cfr. E. Will, *op. cit.* (vedi cap. I, n. 56), pp. 85-129.

[42] Eum. *ap.* Paus. II 3, 11 = *fr.* 3[A] Davies.

lo nascondeva sotto terra nel santuario di Era, poiché riteneva che, così facendo, gli avrebbe dato l'immortalità; ma alla fine ella comprese che invano aveva sperato che ciò si realizzasse.

Si è visto che nello scolio alla *Nemea* VII, diversamente dalla tradizione riportata da Pausania sull'arrivo dei Dori a Corinto, Alete è collegato ai discendenti di Creonte: di questi, infatti, sposa la figlia più piccola come è precisato dallo stesso scolio, cioè la sorella di Ippote, che probabilmente tiene il governo della città quanto Alete se ne impadronisce. Ma Creonte è anche in relazione con Medea e Giasone, accolti a Corinto da suo figlio o da lui stesso, che, secondo la tradizione, resta coinvolto nella morte della figlia, promessa sposa dell'eroe. Ancora a Creonte sono attribuite relazioni con personaggi che vivono nel periodo della guerra di Troia. Alcmeone, per esempio, gli affida i propri bambini, perché siano da lui allevati; costui, discendente di Melampo, attraverso Antifate, Oicleo e l'argonauta Anfiarao, è capo della spedizione degli Epigoni contro Tebe, e suo fratello Anfiloco combatte anche a Troia[43].

L'episodio pone Creonte nell'età della seconda impresa contro Tebe e della guerra di Troia, contemporaneo dunque di quel Glaukos che partecipa alla guerra alla guida dei Lici, e a favore dei Troiani, e che si trova nella seconda generazione da Bellerofonte, di cui è nipote, come nella seconda dopo Bellerofonte si trova Creonte, successo al padre Lycaitos nel governo di Corinto. La collocazione generazionale di Creonte può accordarsi dunque con l'arrivo di Alete nella città. Ma Creonte, come abbiamo visto, è collegato anche

[43] Cfr. Apollod. III 7, 2-7; 10, 8; Diod. Sic. IV 66; Eur. *fr.* 65 sgg. Nauck[2]; Quint. Sm. XII 323. Secondo la tradizione Alcmeone, dopo aver ucciso la madre Erifile, come aveva ordinato l'oracolo di Delfi, perseguitato dalle Erinni vendicatrici era impazzito. In questo periodo ebbe due bambini da Manto, figlia di Tiresia, da lui affidati al re di Corinto, Creonte, perché li allevasse.

all'arrivo di Medea e Giasone, e il viaggio alla ricerca del vello d'oro avviene una generazione prima di Troia, nello stesso periodo della prima spedizione contro Tebe.

Probabilmente si tratta di tradizioni indipendenti l'una dall'altra, che fanno riferimento alla stessa linea di discendenza. Si può pensare che, per inserire nella storia della città l'episodio dell'arrivo di Alete e dei Dori, si sia fatto ricorso a sovrani che, nella tradizione riportata dallo scolio 19 alla *Medea*, sono inseriti nella linea che va da Bellorofonte a Ippote, alla quale corrisponde la linea Toante-Foco, Dorida-Iantida, nella quale i primi, figli di Ornizione, sono della stessa generazione di Bellerofonte, i secondi sono sovrani al tempo dell'arrivo di Alete, e la collocazione generazionale di Creonte e Ippote si accorda con tale utilizzazione; non si può però dire quale fosse la posizione di Medea e Giasone nella tradizione Alete-Creonte, o se la loro presenza fosse prevista.

La stessa linea si trova nelle tradizioni relative a Medea, quelle in cui non è sovrana di Corinto e non può essere in relazione con Sisifo, lontano quattro generazioni da Creonte, tradizioni elaborate indipendentemente dalla precedente, estranee al collegamento della dinastia corinzia alla conquista dorica.

* * *

Ritorniamo all'elaborazione della dinastia regnante a Corinto, proposta da Eumelo, per considerare come è utilizzata dal poeta bacchiade la presenza di Medea e Giasone.

Si è detto che Eumelo, affidando a Medea il ruolo di sovrana, deve escludere le vicende che la legano ai sovrani di Corinto. La linea dinastica compromessa con Medea e Giasone, alla quale, come si è visto, si fa ricorso nella precedente elaborazione dell'arrivo di Alete a Corinto (e che, come le altre tradizioni sull'arrivo dei Dori, sembra costruita anch'essa in risposta a pretese e a tradizioni argive, per afferma-

re l'indipendenza della città) viene eliminata dalla storia di Corinto e sostituita dalla linea Ornizione, Dorida-Iantida. Secondo questa linea a Sisifo succedono cinque generazioni, prima dell'arrivo dell'eraclide Alete, che corrispondono a quelle previste nelle linee Eracle-Alete ed Eracle-Temeno (Tav. I).

L'elaborazione bacchiade della genealogia, con un'audace operazione, fa di Sisifo un contemporaneo di Medea, e dunque necessariamente di Eracle. La distanza generazionale che intercorre tra il suo discendente Alete e Sisifo, è uguale sia che Alete giunga a Corinto con i Dori, quando regnano Dorida e Iantida, sia che sposi una figlia di Creonte, dunque al tempo di Ippote. Tale collocazione genealogica fa sì che la linea degli ascendenti di Eracle si trovi spostata in alto rispetto a Sisifo, con la conseguenza che Preto, re di Micene e Tirinto, trisavolo di Eracle, viene ad essere a cinque o sei generazioni di distanza (a seconda che lo si consideri padre o zio di Perseo) da Bellerofonte (Tav. I). Ora, secondo la tradizione attestata già nell'*Iliade*[44], Bellerofonte, fuggito da Corinto per aver accidentalmente ucciso il fratello Deliade, o un certo Pirene, o Alcimene, o Bellero, tiranno di Corinto, si recò a Tirinto per essere purificato dal re Preto[45]. Qui la regina Stenebea (o Antea) cercò di sedurlo, ma, essendo respinta da lui, per vendicarsi, lo accusò ingiustamente al marito, che, non volendo ucciderlo personalmente, lo mandò in Licia dal re Iobate, suo suocero, con una lettera nella quale gli chiedeva di mettere a morte il consegnatario[46].

Non sappiamo quali vicende Eumelo attribuisse all'eroe, ma la cronologia dinastica di Sisifo, chiamato da Medea

[44] *Il.* VI 155 sgg.

[45] Cfr. Apollod. II 3, 1; Diod. Sic. VI 8, 9; Zenob. II 87 (I p. 54, Leutsch-Schneidewin); *Schol. in Il.* VI 155 B (II p. 158 Erbse); *Schol.* Lyc. 17 (p. 15 Scheer); Tzetz. *Chil.* VII 802 sgg.

[46] Apollod. II 2; 3; *Il.* VI 152-205; Eur. *fr.* 661 sgg. Nauck^2.

a Corinto, dovrebbe escludere un rapporto Bellerofonte-Preto, che diventa possibile, invece, in un'altra collocazione genealogica, essendo Preto fratello di Eidomene, moglie di Amitaone, figlio di Creteo, fratello di Sisifo, nonno di Bellerofonte. Se Melampo e Bias, nipoti di un fratello di Sisifo e nipoti di Preto, in quanto figli di Amitaone e di Eidomene, e della stessa generazione di Bellerofonte, hanno curato e sposato le figlie di Preto, Bellerofonte può essersi rifugiato presso di lui come vuole la tradizione (Tav. I).

Preto e Bellerofonte, inseriti dunque in altre tradizioni, conoscono una differente distanza genealogica che rende possibile il loro rapporto. Non è privo di significato il fatto che un'antica genealogia di Preto, invece di considerarlo figlio di Abas, lo consideri figlio di Tersandro, figlio di Sisifo, ponendolo perciò nella stessa generazione di Bellerofonte, che diventa così suo cugino[47].

Pausania afferma di esser convinto, come chiunque non abbia letto superficialmente Omero, che Bellerofonte non fosse un re del tutto indipendente, ma dipendesse da Preto e dagli Argivi[48]; e in Omero si legge che Preto cacciò Bellerofonte dal paese di Argo, giacché egli era ben più potente, infatti Zeus aveva posto il paese sotto il suo scettro[49].

Il rapporto Bellerofonte-Preto, sulla base di Omero e di Pausania, è stato interpretato come un segno della dipendenza di Corinto dall'Argolide[50]. L'impossibilità che esso si realizzi, conseguente alla posizione dinastica assegnata da Eumelo a Sisifo, può allora essere indizio di un tentativo di

[47] *Nostoi fr.* 5, V p. 141 Allen.

[48] Paus. II 4, 2. Che Bellerofonte sia stato sovrano di Corinto non è detto con chiarezza dallo scolio 19 alla *Medea*, tuttavia si può pensare che lo fosse; nessuna ipotesi invece, si può avanzare sul ruolo dinastico che gli riconosce Eumelo.

[49] *Il.* VI 158-159.

[50] Cfr. C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 219; D. Musti, M. Torelli, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 228.

rielaborare le tradizioni sulla dominazione argiva a Corinto, testimonianza della volontà di cancellare la supremazia dell'Argolide. Tendenza che, come si è visto, è stata già rilevata nell'elaborazione delle tradizioni relative all'arrivo dei Dori a Corinto, avvenuta indipendentemente dai Temenidi di Argo, di contro a tradizioni argive, che a questi le collegavano.

Tale tendenza sembra estranea invece alla tradizione riportata dal passo dell'*Iliade* relativo all'incontro di Glaukos e Diomede, figlio di Tideo[51]. Durante l'incontro Glaukos rende nota la propria genealogia e dichiara di essere figlio di Ippoloco, figlio di Bellerofonte, figlio di Glaukos, figlio di Sisifo. C'è una città, Efira, egli dice, nella parte più interna dell'Argolide, dove viveva Sisifo figlio di Eolo: da lì partì Bellerofonte per rifugiarsi presso il re Preto, dal quale, essendo quest'ultimo più potente di lui, per le ingiuste accuse della regina, fu poi cacciato dall'Argolide, il paese che Zeus aveva posto sotto lo scettro di Preto. Quindi Glaukos si dilunga sulle imprese di Bellerofonte in Licia, narrando come ne divenne sovrano e quanto accadde ai suoi figli. Egli è appunto figlio di uno di questi, Ippoloco, e il padre l'ha mandato a Troia raccomandandogli di essere sempre il migliore, di superare tutti gli altri e di non disonorare gli antenati che furono i migliori ad Efira come in Licia.

È partendo da Bellerofonte, capostipite della dinastia licia[52], che, in relazione alla guerra di Troia, sono messe in

[51] *Il.* VI 119 sgg.

[52] Bellerofonte è considerato da E. Will [*op. cit.* (vedi cap. I, n. 56), p. 164] una testimonianza dell'estensione della *koinē* micenea alla Licia, quindi in relazione con l'espansione achea nell'Egeo tra il 1400 e il 1000. Dello stesso parere è M. P. Nilsson (*The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley – Los Angeles – London 1935, p. 60). P. Kretschmer, dall'esame della tradizione mitica di Bellerofonte, deduce che i Greci governano in Licia nell'età micenea, presenti con un gruppo di guerrieri che fu poi assorbito dagli indigeni (*Glotta* 31, 1948-51, pp. 92-103; 246-247). Eroe anatolico è considerato Bellerofonte da J. Sundwall (*Die ein-*

corrispondenza le genealogie di Glaukos e Diomede. Quest'ultimo infatti riconosce di essere legato a Glaukos da un legame di *xenía*, in quanto suo nonno Oineo, re di Calidone, ospitò nel proprio palazzo Bellerofonte, nonno di Glaukos, e si scambiarono doni. In base a questo rapporto i due decidono di non combattere e si scambiano le armi: quelle di bronzo di Diomede, contro quelle di oro di Glaukos[53].

heimischen Namen der Lykier, Leipzig 1913) e da L. Malten (*Archaeol. Anzeiger* 40, 1925, pp. 121-160; *Hermes* 79, 1944, p. 112). Giustamente F. Cassola (*La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957, p. 22 sg.) nota che il mito di Bellerofonte è caratterizzato dal fatto che ignora l'antagonismo tra Greci e Barbari. Antea, o Stenebea, è una principessa orientale, Bellerofonte combatte contro i Solimi per conto di altri Barbari. Dato che dai tempi omerici in poi, alla mentalità greca, il concetto di parentela tra Greci e Barbari non fu affatto gradito, il vincolo di ospitalità che viene riconosciuto fra Diomede e Glaukos, come l'origine da Efira, di cui si vantano i principi lici, deve rievocare uno stato di cose molto antico. Sull'interpretazione razionalistica data al mito di Bellerofonte da T. W. Allen (*The homeric Catalogue of Ships*, Oxford 1921, p. 71), secondo il quale il trasferimento di Bellerofonte in Licia è in relazione con la conquista di Corinto a opera dei Pelopidi, cfr. C. Brillante [*op. cit.* (vedi n. 1), p. 35], che critica il collegamento con il fatto storico preciso, pur riconoscendo che in esso possono esserci ricordi di fatti storici, come la presenza di genti micenee lungo le coste occidentali dell'Anatolia. Nel XIV secolo l'espansione achea fu intensa nel Mediterraneo orientale, e sulle coste anatoliche vennero fondate numerose «colonie». Anche se non sembra che la Licia abbia mai fatto parte integrante dell'impero acheo, [anzi truppe licie erano schierate tra gli ausiliari degli Ittiti nella battaglia di *Qadĕs*, avvenuta negli ultimi anni del regno di Muvatallis (1315-1290)], risulta però che avventurieri greci si insediarono durevolmente in quel territorio; cfr. F. Cassola, *ibid.*, p. 312 sgg. e G. Pugliese Carratelli, 'Il mondo greco dal II al I millennio a.C.', in *Storia e Civiltà dei Greci* I 1, Milano 1978, p. 17 sg.

[53] Sull'incontro tra i due eroi cfr. G. Piccaluga ['Il dialogo tra Diomedes e Glaukos (Hom. *Il.* VI 119-236)', *Studi Stor. Rel.* IV 2, 1980, pp. 237-258], dove è messa in evidenza la situazione liminale dei due guerrieri in relazione alla loro «natura», che nell'incontro si risolve nell'avvicinamento di Diomede all'immortalità e di Glaukos alla morte. Lo scambio delle armi indica uno scambio di ruoli tra l'eroe licio che abdica alla sfera sovrumana (l'armatura aurea opera di Efesto è infatti, segno distintivo di

Dunque da una parte Diomede, Tideo, Oineo, dall'altra Glaukos, Ippoloco, Bellerofonte.

Diomede sceglie di ricordare il vincolo di ospitalità che ha legato Oineo e Bellerofonte, ospitalità che invece Preto, sovrano d'Argo, facendo valere la sua superiorità, ha tradito inviando in Licia il giovane che si era rifugiato presso di lui. Nella versione riportata da Diodoro Siculo[54], il fatto che Bellerofonte si fosse recato da Preto è messo in relazione

entità sovrumane) e l'eroe greco, che, acquistando la panoplia da «immortale», si stacca dalla condizione umana lanciato verso l'*athanasia*. Si configura così la loro sorte: uno morirà per mano di Aiace Telamonio, l'altro diventerà *theós*. Nel contesto dell'ambivalenza propria di Diomede, come gesto sleale, coperto dalla *mētis* di Zeus, ed estraneo alla morale eroica, è visto invece lo scambio delle armi da A. Schnapp-Gourbeillon, 'Le lion et le loup. Diomedie et Dolonie dans l'Iliade', *Quad. di Storia* 15, 1982, pp. 45-77. Sull'episodio cfr. anche A. Seppilli, *Alla ricerca del senso perduto*, Palermo 1986, p. 15 sg. L'autrice riporta lo scambio ineguale delle armi, dovuto secondo il poeta al fatto che Zeus ha levato il senno a Glaukos, a uno schema di comportamento sociale e a valori etici ai quali il poeta, o un interpolatore, non è più in grado di partecipare. Secondo tali valori Glaukos dona più di quanto riceve da Diomede, e nel fare ciò è obbediente a quanto il padre gli ha raccomandato alla partenza per Troia, cioè di primeggiare sempre e di essere superiore agli altri. Anche lo scambio dei doni avvenuto tra Oineo e Bellerofonte non sembra interessare oggetti di pari valore, come rileva G. Piccaluga (*art. cit.*, p. 257). Infatti Oineo dona a Bellerofonte una cintura di porpora, e Bellerofonte ricambia con una coppa d'oro a due manici. È dunque ancora l'antenato di Glaukos a fare dello scambio – dono un'espressione di prestigio e di rango superiore. Sull'incontro, emblematico del ruolo e della fondamentale importanza dell'ospitalità nei rapporti internazionali omerici, cfr. E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, Milano, 1979, p. 201 sg., dove il commento fatto dal poeta alla disparità dello scambio è considerato coerente con il principio secondo il quale dono e controdono devono bilanciarsi, di modo che nessuno dei due ospiti tragga profitto dallo scambio. Una riflessione sull'episodio si trova in Massimo di Tiro (*Or.* 39, 1) che, non condividendo quanto il poeta dice di Glaukos, ritiene probabile che quest'ultimo, nello scambiare le armi, abbia tenuto conto delle circostanze e non del loro valore.

[54] Diod. Sic. VI 8, 9.

proprio con i legami di *xenía* esistenti tra il re e il padre del giovane.

Attraverso Diomede, nell'incontro con Glaukos, grazie alla relazione Oineo-Bellerofonte, si stringe un rapporto tra i discendenti di quest'ultimo, Lici, non più Corinzi, e l'Argolide. Diomede, infatti, è l'eroe etolo che domina sulle genti di Argo, e deve il posto che occupa nella città e nella guerra di Troia, alla madre Deipile, figlia di Adrasto[55]. Diomede preferisce dunque ricordare la *xenía* concessa da Oineo a Bellerofonte, che cancella l'atto commesso da Preto contro la legge dell'ospitalità, e riconoscere di essere legato a Glaukos da tale rapporto, piuttosto che indicare, come potrebbe fare risalendo a Sisifo, un legame di parentela tra la sua ascendenza e quella di Glaukos (infatti Diomede, attraverso il nonno materno Adrasto, e poi Talao, Bias e Amitaone, discende da Creteo, fratello di Sisifo), o ancora indicare la parentela che lo lega a Glaukos attraverso la discendenza da una sorella di Sisifo, Perimede, madre di Ippodamante, padre di Eureite, madre di Oineo[56] (Tav. II).

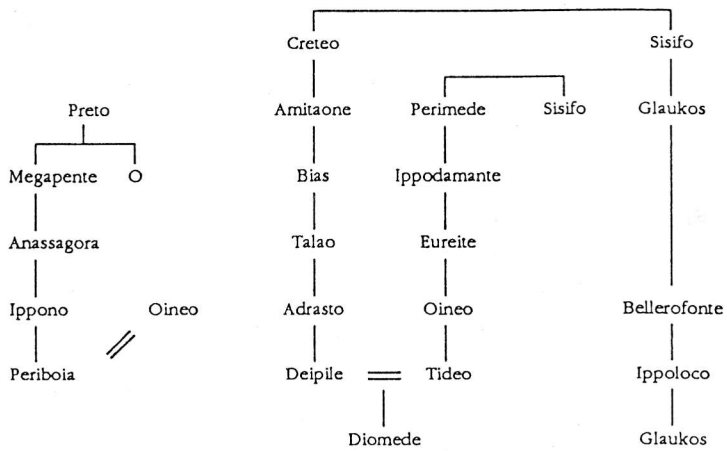
Ma la dinastia dei sovrani lici, come è proposta dall'episodio dell'*Iliade*, non può essere, in effetti, confrontata con la linea materna di Diomede, né con quella di Oineo, né con la genealogia riportata da Eumelo, nella quale Sisifo è chiamato a Corinto da Medea: tale impossibilità sembra indicare che essa è stata elaborata indipendentemente da altre tradizioni.

Diomede afferma di non ricordare il padre Tideo, parti-

[55] *Il.* XXIII 471. Diomede, sebbene etolo, è sempre vissuto ad Argo. Durante la guerra di Troia non è alla guida degli Etoli, che sono comandati da Toante, nipote di Oineo, che ha perso tutti i suoi figli (*Il.* II 638-645), ma coadiuvato da Stenelo, figlio di Capaneo, e da Eurialo, figlio di Maciste, è il capo supremo delle armate di Argo, Tirinto, Ermione, Asine, Trezene, Eione, Epidauro, Egina e Masi (*Il.* II 559-569; cfr. Paus. II 30, 20).

[56] Cfr. M. L. West, *op. cit.* (vedi n. 8), pp. 48, 173; Apollod. I 7, 3; Hes. *fr.* 11 M.-W.

TAV. II



to quando egli era bambino, per prendere parte alla spedizione dei Sette contro Tebe, e lì perito; dunque la generazione del padre è quella degli Argonauti e delle imprese di Eracle, e deve corrispondere alla generazione di Ippoloco, padre di Glaukos. Se Glaukos è guerriero a Troia insieme a Diomede, e pronipote di Sisifo, le generazioni delle precedenti linee di discendenza non sono confrontabili con le generazioni della linea dei sovrani lici, nella quale la collocazione di Sisifo contrasta con la tradizione che lo vuole chiamato a Corinto da Medea, qui giunta da Iolco, quando il viaggio degli Argonauti era già concluso.

Bellerofonte, padre di Ippoloco, si trova dunque a diverse generazioni di distanza da Preto, cioè nella generazione di Oineo, dal quale *deve* ricevere ospitalità, e in quella di Adrasto, avo materno di Diomede, sia considerando la linea Adrasto, Talao, Bias, che sposa una figlia di Preto, sia nella linea Periboia (moglie di Oineo), Ippono, Anassagora, Me-

gagente, Preto[57]. Tuttavia tale distanza, presente anche nella rielaborazione dinastica di Eumelo, non è qui risolta allo stesso modo.

Se nella tradizione riportata da Eumelo, elaborata a Corinto, allontanare Bellerofonte da Preto significa cancellare il rapporto e la connessa sottomissione ad Argo, nella dinastia licia l'episodio Preto-Bellerofonte viene conservato perché è all'origine del trasferimento del capostipite in Licia, ed esso va visto come primo termine della serie di relazioni Oineo-Bellerofonte, Glaukos-Diomede. L'incontro di questi ultimi, cioè la partecipazione alla guerra di Troia, momento elaborato indipendentemente da Corinto, è stato scelto come punto di riferimento per la costruzione e il raffronto, privo di contraddizioni al suo interno, della discendenza patrilineare dei suoi eroi, partendo dal capostipite Bellerofonte[58]. Se Glaukos è il punto di arrivo dell'elaborazione dinastica, Bellerofonte ne è il punto di partenza. Le corrispondenze stabilite tra gli ascendenti di Glaukos e quelli di Diomede, con la rilevanza data ai due eroi, Glaukos e Bellerofonte, e ai due momenti della storia del paese, la guerra di Troia e l'inizio della dinastia, rendono impossibile ogni altro confronto. I processi di elaborazione delle quattro linee di discendenza, dei sovrani lici, di Diomede, di Oineo e dei sovrani di Corinto (così come è proposta da Eumelo) sono indipendenti l'uno dall'altro e rispondono a intenti diversi.

Glaukos, diversamente da quanto accade nell'elaborazione bacchiade, riconosce la dipendenza di Efira dall'Argolide e ammette il rapporto Preto-Bellerofonte, connesso all'arrivo di quest'ultimo in Licia; ancora, egli usa il termine

[57] Hes. *fr.* 12 M.-W.; *Schol. in Il.* II 564 (I p. 305 Erbse); *Schol.* Eur. *Phoen.* 180 (I p. 274 Schwartz). Cfr. C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 66.

[58] Sull'infondatezza delle contraddizioni rilevate nelle genealogie di Glaukos e Diomede, come sono esposte nell'*Iliade*, cfr. C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 66 e n. 144.

Efira sia riferendosi al tempo di Sisifo, sia al suo tempo, mentre, nella genealogia di Eumelo, tale nome indica la città soltanto fino al regno dell'eponimo, cioè prima di Medea e di Sisifo, di modo che Sisifo, la cui dinastia è importata e non autoctona, non è coinvolto nelle origini di Corinto. L'accenno alla soggezione e l'uso di tale denominazione sembrano indicare, dunque, una rielaborazione della genealogia indipendente da Corinto, rielaborazione alla quale la città è rimasta estranea[59].

Per Eumelo Medea è l'ultima legittima discendente di Elio e occupa un trono che le spetta per diritto ereditario; ella è chiamata dai Corinzi quando la linea di discendenza della casa di Sicione, che ha governato la città in affidamento, si esaurisce con Corinto, figlio di un sovrano asopio ed eponimo della città prima denominata Efira. Diversamente dalla tradizione relativa a Medea e a Glauce, attestata a livello cultuale, e probabilmente nota ad Eumelo, Medea è sovrana, e regna a Corinto prima di Sisifo; non ha alcun rapporto con Creonte o Ippote, non è lei, o i Corinzi, a uccidere i figli suoi e di Giasone. Per Eumelo, come si è detto, l'episodio della morte dei bambini è indipendente dalla morte di Glauce; essi muoiono perché la madre vuol renderli immortali. È per questo tentativo non riuscito che Giasone parte da Corinto, è a causa di ciò che Medea resta senza discendenti, e chiama a Corinto Sisifo per affidargli la città, come già suo padre Eeta ha fatto con Buno[60]. I Sisifidi non sono dunque la dinastia originaria della città (la quale si è esaurita con Medea), né hanno alcun rapporto con Efira, diventata Corinto prima

[59] L'episodio di Glaukos è considerato di ispirazione corinzia da Will, secondo il quale il canto VI dell'*Iliade* proietta in un passato lontano le condizioni alle quali fa allusione il *Catalogo* [*op. cit.* (vedi Cap. I, n. 56), pp. 247 sgg.; 253]. Sull'uguaglianza a torto stabilita da Will tra età prepelopide ed età premicenea, e sulla collocazione di Sisifo in età premicenea cfr. C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 195, n. 28.

[60] Paus. II 3, 10.

dell'arrivo di Sisifo; essi hanno soltanto ricevuto la città in affidamento, e la tengono fino all'arrivo dei Dori.

I Dori di Alete, che occupano Corinto, trovano nella città una dinastia reggente venuta dall'esterno, sulla quale l'unico diritto da far valere è la forza delle armi, il diritto di conquista. I Sisifidi infatti, al contrario dei Pelopidi di Argo, non sono imparentati con i Perseidi che, contro i discendenti di Pelope rivendicano un regno che spetta ai discendenti di Perseo, dunque ad Eracle e ai suoi discendenti, con maggior diritto che ai Pelopidi. Con titoli validissimi, dice Pausania[61], gli Eraclidi rivendicavano Argo e il regno su Argo, perché Tisameno, figlio di Oreste, era Pelopide, mentre gli Eraclidi erano lontani discendenti di Perseo; per quanto riguarda la Laconia, essi sostenevano che Tindareo era stato cacciato da Ippocoonte, e che Eracle, uccisi Ippocoonte e i suoi figli, aveva lasciato la regione a Tindareo in deposito. Affermazioni analoghe essi facevano riguardo alla Messenia, dicendo che anch'essa era stata affidata alle stesse condizioni a Nestore da Eracle, dopo che questi ebbe conquistato Pilo. Gli Eraclidi non possono avanzare, dunque, pretese su Corinto, adducendo ragioni simili a quelle valide per altri territori. È stata infatti Medea, e non Eracle, ad affidare Corinto a Sisifo; inoltre la legittima dinastia, come quella che le succede, non ha rapporti con i Perseidi.

Gli Aletidi hanno conquistato Corinto con le armi e indipendentemente dagli altri rami eraclidi, ai quali, su queste basi, non è riconosciuta la possibilità di avanzare pretese dinastiche sulla città, né come vedremo, pretese che poggiano sulla passata dominazione argiva, il cui ricordo Corinto ha tutto l'interesse a cancellare dalla propria storia, come già sembra indicare l'impossibilità dell'incontro tra Preto e Bellerofonte.

Nell'elaborazione di Eumelo Sisifo è chiamato a Corin-

[61] Paus. II 18, 7.

to da Medea, ultima legittima erede, che, a sua volta, è venuta da Iolco, chiamata dai cittadini di Corinto. Dunque l'arrivo di Sisifo cade nel periodo in cui sull'Argolide regna Euristeo, il quale è della stessa generazione di Eracle e succede al padre Stenelo, che aveva bandito Anfitrione[62]. È dunque il periodo in cui Eracle viene allontanato da Tirinto e i suoi figli sono costretti a rifugiarsi ad Atene. Mentre si svolgono questi avvenimenti, Sisifo giunge a Corinto, dove le modalità della successione (egli è infatti scelto da Medea), e quelle dell'arrivo della stessa Medea (chiamata dai cittadini), rendono difficile pensare che la città possa essere sotto il dominio argivo.

Se Corinto, nella rielaborazione di Eumelo, non è soggetta all'Argolide (e questo almeno fino alla morte di Eracle e all'allontanamento dei suoi eredi), ciò significa che la città non fa parte del regno che gli Eraclidi rivendicano fino a quando non sarà conquistato da Temeno, non rientra cioè tra quei territori che spettavano ad Eracle in quanto Perseide, e che Euristeo aveva occupato. Se Corinto non ha fatto parte del regno rivendicato dai figli di Eracle, se non è stata soggetta ai Perseidi, cadono le pretese avanzate dai discendenti di Temeno, nel tentativo di ricostituire «l'eredità» del loro capostipite.

Già nell'VIII secolo «l'eredità di Temeno» era in piena crisi, e Argo guardava con preoccupazione a Corinto e a Sparta, non rinunciando peraltro alle pretese di supremazia sui Dori[63]. Nel secondo quarto del VII secolo Fidone d'Argo aveva tentato di rimettere insieme «l'eredità di Temeno»,

[62] Della possibilità di una relazione tra Sisifo ed Euristeo c'è traccia nella tradizione che identifica le cavalle di Glaukos con quelle possedute da Diomede di Tracia, a lui sottratte da Eracle, e cedute ad Euristeo; a quest'ultimo le rubò poi Sisifo, per donarle al figlio (Prob. *in Georg.* III 267).

[63] Non si ha notizia delle relazioni esistenti tra Corinto e Argo prima del VII secolo a.C., anche se il materiale archeologico attesta l'esistenza di

colpendo duramente Sparta e Atene, ma non Corinto. Per quanto riguarda quest'ultima, anche se non sembra che le aspirazioni di Fidone sulla città abbiano trovato concretizzazione[64], resta il fatto che sono indicative di una situazione preesistente e attestano una tradizione di ostilità che oppone Corinzi ed Argivi.

Eumelo, alla fine dell'VIII secolo, elaborando la storia della città governata dai Bacchiadi, per proporre a una città indipendente un passato di indipendenza da Argo, oltre alla situazione politica del suo tempo, deve aver tenuto presenti le tradizioni secondo le quali, prima dell'arrivo degli Eraclidi nel Peloponneso, la Corinzia, durante la dinastia dei Sisifidi, era stata soggetta all'Argolide, come deve aver tenuto presenti anche le tradizioni relative all'arrivo dei Dori, nelle quali gli Eraclidi di Argo pretendono che Alete sia arrivato dopo di loro, o che a lui abbiano assegnato Corinto, che non è stata dunque da lui conquistata con le armi. Queste tradizioni avranno avuto il loro peso sulla costruzione della linea degli antenati di Alete, per staccarla da quella degli antenati di Temeno.

Corinto ha rielaborato dunque la propria storia, lasciando fuori episodi che alludono alla dominazione dell'Argolide, e in maniera tale che il succedersi delle dinastie regnanti

scambi e contatti, pur intensi, per il periodo precedente; cfr. J. P. Salmon, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 71.

[64] Sui rapporti di Fidone con Corinto cfr. Eph. *ap.* Strab. VIII 358; Plut. *Am. Narr.* 2; *Schol.* Ap. Rhod. IV 1212 (p. 309 Wendel) = Eum. *fr.* 1$^{\beta}$ Davies. Per Will [*op. cit.* (vedi Cap. 1, n. 56), p. 344 sgg.; 352-353] queste fonti indicano i tentativi fatti da Fidone, di assicurarsi il controllo di Corinto; per Salmon [*op. cit.* (vedi n. 1), p. 72] esse confermano le ambizioni di Fidone sull'Istmo, ma sono per il resto prive di valore. Anche la notizia riportata da Nicolao di Damasco (*FGrHist* 90 F 35), secondo la quale Fidone avrebbe trovato la morte durante un attacco contro Corinto, dove era stato chiamato dai suoi partigiani per portare aiuto durante disordini scoppiati all'interno della città, è giudicata troppo breve per essere di qualche aiuto.

faccia escludere un'ingerenza dei Perseidi nelle vicende della città.

* * *

Se con questa rappresentazione del suo passato Corinto ha risolto il problema della dominazione perseide, resta pur sempre quella della dominazione pelopide.

Estintasi la casata dei Perseidi con la morte di Euristeo, ucciso da Iolao (o da Illo) nella guerra contro gli Ateniesi, che avevano offerto ospitalità agli Eraclidi (guerra durante la quale morirono anche tutti i suoi figli[65]), le successe quella dei Pelopidi, imparentata con la prima. Euristeo infatti, partendo per la guerra, aveva affidato Micene e il regno ad Atreo, figlio di Pelope, e suo zio in quanto fratello della madre Nicippe. Alla morte del nipote, Atreo ereditò il regno con il consenso degli abitanti di Micene, concordi nel volerlo, non solo per timore degli Eraclidi, ma anche perché lo ritenevano potente[66].

[65] Cfr. Apollod. II 8, 1; Paus. I 44, 10; Strab. VIII 6, 19; Diod. Sic. IV 57, 6; Pind. *Pyth.* IX, 79 sgg. Dopo la morte di Euristeo, ultimo dei Perseidi, la tradizione poneva il ritorno degli Eraclidi nel Peloponneso; costoro però, soltanto dopo un anno dovettero ritirarsi in Attica obbedendo a un oracolo che, interrogato, attribuì la pestilenza che aveva colpito il paese al fatto che fossero tornati prima del tempo. A questo primo ritorno è legato il duello svoltosi sull'Istmo di Corinto, tra Illo ed Echemo, alleato di Atreo, conclusosi con la morte di Illo; cfr. Apollod. II 8, 2; Paus. I 41, 2; I 44, 10; VIII 5, 1; VIII 45, 3; Herodot. IX 26; Diod. Sic. IV 58, 1-5. Sul complesso delle tradizioni relative al ritorno degli Eraclidi e sull'invasione dorica citiamo soltanto C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), pp. 149-182, per il confronto tra dati archeologici e genealogie eroiche, e D. Musti (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo Egeo*, Roma-Bari 1986 (1985), che affronta la questione dorica sotto i suoi diversi aspetti.

[66] Cfr. Apollod. II 4, 5; Tuc I 9, 2; C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), pp. 128, 134. Secondo la tradizione la nascita di Euristeo precede di pochi mesi la nascita di Eracle. Se Atreo, e dopo di lui Tieste, succedono ad Euristeo, ed Atreo è ucciso da Illo, il regno di Menelao deve collocarsi nel

Alle rivendicazioni di Argo non era sufficiente opporre l'indipendenza di Corinto dai Perseidi fino alla cacciata degli Eraclidi, giacché, anche nella soggezione agli Atridi, i discendenti di Temeno potevano trovare un sostegno alle pretese avanzate contro i discendenti di Alete. È necessario considerare, allora, se esistono elementi tali da prospettare la possibilità che la città abbia rivisto anche il suo rapporto con gli Atridi, la relazione con i successori di Euristeo, soprattutto con Agamennone, al potere del quale, secondo il *Catalogo delle navi*, la città era soggetta; se Corinto si sia posto tale problema e, in caso affermativo, come lo abbia risolto.

Nella storia di Corinto non c'è traccia di una conquista armata da parte di Agamennone, come accade invece per Sicione[67]. In questa città infatti, dopo il regno dell'ateniese Ianisco, successo ad Adrasto (qui giunto in esilio da Argo, dove era successo al nonno Polybos), iniziò con Festo, figlio di Eracle, una dinastia di sovrani eraclidi, prima dell'arrivo dei Dori. A Festo, trasferitosi a Creta per adempiere a un voto, dopo Zeuxippo, figlio di Apollon, successero suo figlio Ropalo, poi Ippolito e Lacestade. Contro Ippolito mosse Agamennone, e il re si dichiarò suddito dell'Atride. Sotto suo figlio Lacestade, Falce, figlio di Temeno, conquistò Si-

periodo tra Illo e Cleodaio, come anche la guerra di Troia; tale cronologia è coerente con la tradizione secondo la quale Tisameno, figlio di Oreste, è il sovrano che i Dori di Temeno trovano quando occupano l'Argolide. Agamennone può dunque, secondo la tradizione, muovere contro Sicione e conquistarla quando è re l'eraclide Ippolito, terzo da Eracle come gli eraclidi Ippote e Aristomaco, tutti della stessa generazione di Creonte, che a sua volta è collocato dalla tradizione nell'età della guerra di Troia; cfr. Tav. I.

[67] Il silenzio tenuto a Corinto dalla tradizione sull'epoca degli Atridi è stato interpretato come una vera *damnatio memoriae*. Secondo Will [*op. cit.* (vedi Cap. I, n. 56), p. 254] sarebbe stato il contraccolpo di un'ulteriore tensione tra Corinto ed Argo. Secondo Allen [*op. cit.* (vedi n. 52), p. 71 sg.] la condanna colpiva i Pelopidi in quanto dinastia straniera e «antinazionale».

cione e, riconoscendo la comune discendenza, lo associò al regno[68].

Che Corinto si sia trovata in condizione di vassallaggio nei confronti dell'Argolide, è stato dedotto dal passo del *Catalogo delle navi*[69] secondo il quale la città, con gli altri centri della Corinzia, faceva parte del regno di Agamennone. Tale condizione è riconosciuta da Pausania[70], il quale, dopo aver affermato la dipendenza di Bellerofonte da Preto, aggiunge che, anche dopo il suo trasferimento in Licia, i Corinzi continuarono ad essere soggetti ai dinasti di Argo o di Micene: essi non fornirono alcun generale loro proprio all'armata inviata contro Troia, ma parteciparono alla spedizione al fianco dei Micenei e di quanti altri militavano al comando di Agamennone[71]. Si tratta dunque di notizie relative alla guerra di Troia, alla quale, come si è visto, partecipa anche, ma schierato con i Troiani, alla guida dei Lici, Glaukos, principe licio discendente di Sisifo[72].

Se i Troiani possono contare sull'appoggio di Glaukos, gli Achei vedono combattere dalla loro parte i Corinzi. Tra questi l'epica ricorda Euchenore, figlio di Polyidos, ucciso da Paride, che aveva combattuto anche a Tebe con gli Epigoni insieme al fratello Cleito[73].

Prendiamo in considerazione il passo dell'*Iliade* relativo alla sua partecipazione alla guerra contro Troia. Il padre, l'indovino Polyidos, aveva predetto più volte ad Euchenore

[68] Paus. II 6, 6-7.

[69] *Il.* II 570.

[70] Paus. II 4, 2.

[71] Cfr. T. W. Allen, *op. cit.* (vedi n. 52), p. 69; E. Will, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 56), p. 252; C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 218; R. Hope Simpson, J. F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford 1970, p. 70 sg.

[72] *Il.* II 876-877.

[73] *Il.* XIII 663 sgg.; Pher. *FGrHist* 3 F 115 a; *Schol. in Il.* XIII 663 b (III p. 526 Erbse).

che, o nella sua casa sarebbe stato consumato (*pthísthai*) dalla fastidiosa malattia, o tra le navi degli Achei sarebbe stato ammazzato (*damênai*) dai Troiani[74]. Dinanzi a questo destino, Euchenore, ricco e nobile (*aphneiós* e *agathós*), decide di sfuggire, nello stesso tempo, alla malattia fastidiosa e al duro castigo (*thōé*) degli Achei, cioè decide di andare in guerra e di morire sicuramente, come accadrà, colpito dalla freccia di Paride.

Per valutare correttamente l'episodio di Euchenore è utile un passo del libro XXIII dell'*Iliade* (vv. 295-299), relativo ai giochi funebri in onore di Patroclo, indetti da Achille dopo che il cadavere dell'amico è stato bruciato sul rogo. Tra gli aurighi che partecipano alla corsa dei carri c'è anche Menelao con due veloci cavalli, uno suo, Podargo, l'altro, Aithe, di Agamennone. Questo era stato donato ad Agamennone da Echepolo, figlio di Anchise, affinché fosse esonerato dal seguirlo a Troia e potesse restare nella sua casa. A costui infatti, che abitava a Sicione, Zeus aveva concesso un'immensa ricchezza.

Ora, le milizie di Sicione, come quelle di Corinto, fanno parte delle truppe che prendono direttamente ordini da Agamennone, e che sono obbligate ad andare in guerra (infatti, come si è detto, Ippolito, sovrano di Sicione, si era dichiarato suddito dell'Atride); ma Echepolo, ricco cittadino di Sicione, preferisce restare nella propria casa a godere dei propri beni, anziché andare a combattere. Diversamente da Eche-

[74] Aristonico [*Schol. in Il.* XIII 663 a (III p. 526 Erbse)] nota che ad Euchenore è presentato un duplice destino, come ad Achille. A questi, infatti, la madre Teti aveva rivelato che, se fosse rimasto a Troia, avrebbe trovato la morte, ma anche gloria immortale; se fosse tornato a casa avrebbe avuto vita lunga, ma avrebbe perso la grande fama. Per G. Nagy l'episodio di Euchenore è un'interessante *local oriented* variazione sul tema della scelta (*The best of Achaeans. Concepts of the Hero in Arcaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979, p. 135).

polo, un altro giovane, ricco ma anche *agathós*[75], Euchenore di Corinto, preferisce scegliere di combattere, pur sapendo di andare incontro alla morte[76], anziché aspettare nella sua ricca casa la fastidiosa e odiosa malattia, che dallo scolio è definita «consumazione nella vecchiaia» (*tēn en tō ghēra hépsēsin*)[77]. La profezia del padre mette Euchenore dinanzi alla necessità di scegliere, ed egli decide secondo i valori propri degli *agathoí*. Preferisce morire combattendo ed evitare una morte senz'altro meno gloriosa di quella trovata in battaglia, evitando nello stesso tempo la dura *thōḗ* degli Achei, cioè, come lo scolio indica, la loro *mémpsis*. Il biasimo, l'infamia (*l'elencheíē* del linguaggio epico) che attraverso la *dêmou phêmis* colpisce chi viene meno ai modelli e alle regole di comportamento del codice eroico[78]. La valutazione dell'eroe, che si ricava dall'*Iliade*, non si discosta da quella data in

[75] Cfr. *Schol. in Il.* XIII 664 a[1] a[2] (III p. 527 Erbse), dove *agathós* è detto il giovane che, essendo a conoscenza della morte, volle andare in guerra, e *agathós* il padre che non lo distolse.

[76] Allo stesso modo si comporta l'Argonauta Idmon (Ap. Rhod. I 139-141), che la conoscenza del destino non distoglie dal partecipare all'impresa nella quale troverà la morte.

[77] Con gli stessi termini del verso 667, *noúsō argaléē*, sono indicate negli *Erga* al verso 92 le fastidiose malattie che recano agli uomini la morte (*kēras*). Il termine *ghēras*, la vecchiaia, introdotto erroneamente nel verso al posto di *kēras*, avrebbe determinato, secondo P. Mazon (*Hésiode*, p. 89, n. 2), l'inserimento nel testo del verso dell'*Odissea* XIX 360: «ben presto infatti, nei mali gli uomini invecchiano». Nell'*Olimpica* I (vv. 82-84) Pindaro usa l'espressione *ghēras hépsoi*, riferita a Pelope, nello stesso contesto di scelta eroica di morire, giacché bisogna morire, piuttosto che consumare la vecchiaia nell'oscurità.

[78] *Schol. in Il.* XIII, 669 b (III p. 527 Erbse). Ora, anche se, come vuole l'interpretazione (Eust. *in Il.* 953, 13) che vede nella *thōḗ* la pena da pagare per essere esentato dal servizio militare, Euchenore, andando in guerra, evita di sborsare quanto dovuto per la mancata partecipazione, così facendo, si sottrae anche al biasimo che colpisce tale comportamento. Secondo Hope Simpson e Lazenby [*op. cit.* (vedi n. 71), p. 71] Achille può rifiutarsi di restare ancora sotto il comando di Agamennone, e niente indica che sia minacciato come Euchenore di Corinto da una dura *thōḗ*;

uno scolio all'*Olimpica* XIII[79], dove si accenna all'*andreía* di Euchenore.

Diversamente dunque da Echepolo di Sicione, che si è fatto esonerare dal partecipare alla spedizione[80], Euchenore, pur essendo, come il nobile di Corinto, soggetto ad Agamennone, e tenuto a combattere per lui, non fa ricchi doni per essere esentato; nessuno degli Achei può riversare su di lui la sanzione, l'*elencheíē* che colpisce la viltà[81].

Euchenore, unico dei guerrieri di Corinto, che combattono a Troia agli ordini di Agamennone, di cui l'epica conserva il ricordo, con la propria partecipazione alla guerra dà gloria alla città; egli è un valoroso rappresentante degli *agathoí* e della sua illustre famiglia[82].

questo fatto secondo gli autori indica l'esistenza di una distinzione tra città come Corinto e Sicione, governate da Agamennone, obbligate a seguirlo in guerra, ed altri stati legati a lui soltanto dal giuramento di non far ritorno prima di aver preso Troia. Pur essendo valida questa distinzione, non crediamo debba essere messa in relazione con la *thōē* di Euchenore, evidentemente intesa dagli autori non come *elencheíē*. Euchenore infatti avrebbe potuto, pagando una multa, evitare di partecipare, allo stesso modo di Echepolo, che come lui era obbligato ad andare in guerra, ma, proprio allora sarebbe incorso nel biasimo, come chiunque altro non soggetto a multe, se avesse scelto di non combattere, preferendo la sicurezza della propria casa.

[79] *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 82 c (I p. 375 Drachmann).

[80] Di contro a Echepolo che, all'andare in guerra, preferisce godere del restare (XXIII, 298, *térpoito*), c'è Achille (XIX 312-314) che smania di tornare a combattere rifiutando di prendere cibo e bevande come gli viene suggerito da chi cerca di confortare il suo dolore, ma egli non può trovare conforto nel cibo (v. 12, *térpontes*; v. 313, *térpeto*) prima di entrare egli stesso «nella bocca della guerra insanguinata» (v. 313).

[81] A proposito di Echepolo va notato come sia Aithe, la sua cavalla, a costituire nella corsa dei carri, guidata da Menelao, un serio pericolo per i cavalli di Antiloco, che, incalzati dall'Atride, rischiano di farsi superare; è importante che proprio Aithe, una femmina, possa riversare su di loro *elencheíē* (XXIII 408). Antiloco alla fine conquisterà il secondo posto prima di Menelao, ma soltanto grazie ad una guida senza scrupoli.

[82] Euchenore, infatti, discende da una figlia di Preto e da Melampo, a

Alla partecipazione dei Corinzi alla guerra di Troia, che avvenne, secondo quanto riferiscono l'*Iliade* e Pausania, sotto il comando diretto di Agamennone, fa riferimento anche Pindaro nell'*Olimpica* XIII[83]. Celebrando la duplice vittoria di Xenophon di Corinto nello *stádion* e nel *péntathlon*, conseguita a Olimpia nel 464 a.C., il poeta fa l'elogio della città, ricordando il valore militare dei suoi cittadini, di cui hanno dato prova durante la guerra di Troia. Sotto le mura di Dardano, egli scrive, si videro i Corinzi combattere nei due campi opposti, gli uni con l'amica stirpe (v. 58, *ghénei philō*) di Atreo, per riprendere Elena, gli altri, per impedire che ciò avvenisse. Tra questi ultimi, per introdurre l'episodio di Bellerofonte e Pegaso, Pindaro cita Glaukos venuto dalla Licia, terrore dei Danai; se il poeta ricorda Glaukos, che, pur di discendenza corinzia, era però alleato dei Troiani, probabilmente il suo ricordo non doveva infastidire la città. Glaukos, combattendo con i Troiani, era un nemico degli Atridi, e questo poteva essere ben accetto a Corinto[84], per la quale tuttavia, nell'elaborazione pindarica, gli Atridi sono *phíloi*; inoltre, nominare il licio Glaukos serve a sottolineare che i cittadini di Corinto che combattevano con i Greci, erano ben distinti da quei discendenti di Sisifo che combattevano con i Troiani.

La guerra di Troia ha rappresentato senz'altro, per le

sua volta figlio di Amitaone, nipote di Sisifo, e di Eidomene, sorella di Preto (Tav. I); cfr. Pher. *FGrHist* 3 F 115 a; Paus. I 43, 5; Hes. *fr.* 136 M.-W.; M. L. West, *op. cit.* (vedi n. 8), pp. 79-81 e C. Brillante, *op. cit.* (vedi n. 1), p. 200 sgg. Melampo e il fratello Bias, per aver guarito le figlie di Preto, avevano ricevuto da quest'ultimo i due terzi dell'Argolide; il resto era toccato al figlio di Preto, Megapente. Un cittadino corinzio è dunque legato ad una delle case regnanti sull'Argolide, e gli stessi Sisifidi sono imparentati con le dinastie di Melampo e di Bias; a questo legame non è però fatto alcun riferimento esplicito nelle fonti.

[83] Pind. *Ol.* XIII 55 sgg.

[84] Cfr. E. Will, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 56), p. 254 sg.

città greche, il momento più significativo nel quale porre l'esplicazione del proprio valore, e Pindaro lo utilizza per Corinto. Ma l'avrebbe fatto, ci chiediamo, se esso costituiva per la città il ricordo di una soggezione, peraltro reale, che i figli di Alete, come il poeta li chiama, avevano tutto l'interesse a dimenticare, considerato anche che nell'*Olimpica* XIII Pindaro tiene presenti le tradizioni del bacchiade Eumelo?

Accanto alle virtù eroiche dei Corinzi, egli celebra infatti la *mētis* dei loro antenati (v. 50), e tra questi cita Sisifo e Medea, che contro la volontà del padre scelse le nozze con Giasone e portò in salvo la nave Argò e i suoi uomini. Dunque Pindaro pone tra gli antenati dei Corinzi anche Medea, e Medea è tale nella versione data da Eumelo, nella quale è figlia del corinzio Eeta[85].

Uno scolio all'*Olimpica* XIII[86], dopo aver riferito che i Corinzi combatterono a Troia da ambedue le parti (Glaukos, discendente di Sisifo, era infatti, a fianco dei Troiani, ed Euchenore dei Greci), aggiunge, per questo Simonide dice: (Ilio) non è sdegnata (*ou maníei*) con i Corinzi, né (lo sono) i Danai; infatti, continua lo scoliasta, i Corinzi di entrambi, Greci e Troiani, erano alleati (*sýmmachoi*)[87]. I Lici di Glau-

[85] La discendenza corinzia di Medea è ricordata nello scolio 74 all'*Olimpica* XIII (I pp. 372-373 Drachmann).

[86] *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 78 c (I p. 374 Drachmann).

[87] Omero (*Il.* II 803, 815) indica i partecipanti alla guerra, sia quelli schierati con i Greci, che quelli con i Troiani, con il termine *epíkouroi*. La partecipazione della città di Corinto alla spedizione contro Troia, sembra essere stata oggetto di interpretazioni non ben accette ai Corinzi. Aristotele infatti (*Rhet.* I 6, 1363 a 14), fa riferimento ad un verso di Simonide (*fr.* 572 Page) «Ilio non rimprovera (*mémphetai*) i Corinzi», a causa del quale costoro si erano creduti diffamati (sulla connessione tra la citazione del verso di Simonide e il testo di Aristotele cfr. il commento di E. M. Cope, J. E. Sandys, *The Rhetoric of Aristotle*, Hildesheim-New York 1970, p. 112 sg. e quello di W. A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*, New York 1980, p. 134 sg.). Lo scoliasta, nel commento al passo e alla *Retorica* (*Comment. in Aristot. Gr.* XXI 2, p. 294 sgg. Rabe),

kos e i Corinzi vengono dunque considerati sullo stesso piano nel loro rapporto con i Troiani i primi, con i Greci e con l'amica stirpe degli Atridi, i secondi.

scrive che è in errore chi spiega che Ilio non rimprovera i Corinzi perché questi non combatterono con i Greci contro Troia, ché infatti, come scrive Omero, Euchenore di Corinto portò aiuto ai Greci. Simonide dunque, nel suo verso, continua lo scoliasta, dice che Ilio non rimprovera i Corinzi poiché quelli prontamente avevano combattuto insieme ad Euchenore per i Greci, ma di più è loro riconoscente poiché avevano combattuto a Ilio con Glaukos, discendente del corinzio Bellerofonte. Nella spiegazione data dallo scoliasta al verso di Simonide, dal quale i Corinzi si sarebbero sentiti diffamati, si può ravvisare il motivo di questa loro reazione. Il verso lascerebbe intendere infatti, volutamente o meno, che si fa riferimento a un comportamento ambiguo dei Corinzi che combattevano dalle due parti; con Glaukos ci sarebbero stati non solo Lici, ma anche Corinzi, e questo avrebbe provocato la reazione dei cittadini di Corinto. Lo scoliasta continua dicendo che Pindaro nell'epinicio per Xenophon di Corinto svolge questa considerazione in modo migliore, e fa riferimento ai vv. 55-62 dell'*Olimpica* XIII, nei quali appunto Pindaro ricorda la partecipazione alla guerra dei Corinzi, dove chiaramente, senza ambiguità, come si è visto, sono distinti da una parte i Corinzi con gli Atridi, stirpe amica, dall'altra i Lici di Glaukos con i Troiani. A questo punto lo scoliasta riporta il verso di Simonide al quale fa riferimento lo scolio 78 c all'*Olimpica* XIII, dicendo: così anche Simonide scrisse: «Con i Corinzi (Ilio) non è sdegnata (*ou maníei*), né i Danai (accettando *Danaoí*, correzione di Boeckh, al posto del tràdito *Danaoîs*). Simonide, in questo verso, non si discosterebbe dunque da quanto afferma Pindaro. Ilio e i Greci non erano sdegnati con i Corinzi che combattevano dalle due parti; la prima non era sdegnata per il fatto che i Corinzi partecipavano alla spedizione con gli Achei, perché Glaukos combatteva con ardore per Troia (cfr. Plut. *Dio* I, 1), e dunque compensava l'ostilità corinzia; i secondi non erano sdegnati con i Corinzi, loro validi alleati, per il fatto che guerrieri di origine corinzia fossero alleati dei Troiani [cfr. *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 78 c (I p. 374 Drachmann)]. Dagli editori (vedi ad es. Page *ad loc.*) quest'ultimo verso di Simonide, riportato anche dallo scolio all'*Olimpica* XIII, e in prosa da Plutarco, è considerato lo stesso verso riportato da Aristotele, nel quale quest'ultimo avrebbe sostituito *mémphetai* a *maníei* e aggiunto *to Ilion*. Da quanto dice lo scoliasta nel commento ad Aristotele, e per il fatto che non sembrano esserci prove tali da attestare la sostituzione che Aristotele avrebbe compiuto, e l'aggiunta di *to Ilion*, che manca nel secondo verso,

Ora, nel *Catalogo delle navi*, gli uomini della ricca Corinto fanno parte del contingente posto sotto il diretto comando di Agamennone. È chiaro che lo stato d'Argo giocava un ruolo egemonico incontestabile all'interno dell'insieme composito costituito dagli «Achei», ed è probabile che i popoli che non erano rappresentati da un vero *anax*, partecipi della guerra di Troia e compresi nel *Catalogo*, si trovassero in una situazione di dipendenza, che poteva assumere forme diverse, dall'alleanza, al vassallaggio, al protettorato, nei confronti dei principali stati achei, e in particolare del potente stato degli Atridi[88].

L'uso del termine *sýmmachoi* sembra inappropriato per indicare i Corinzi che sono sotto il diretto comando di Agamennone; il termine può allora rimandare ad un'altra situazione, che probabilmente Pindaro, che utilizza Eumelo, ha presente nell'*Olimpica* XIII, e che corrisponde a quanto i Corinzi pensavano e volevano si pensasse sulla propria partecipazione alla guerra di Troia. Una partecipazione regolata da un «contratto giurato», da un «patto leale», in vista di un interesse comune: combattere per l'onore offeso dal rapimento di Elena. Corinto non poteva certo cancellare dalla propria storia la guerra di Troia, ma poteva mettere sotto diversa luce la partecipazione al conflitto, cambiando di segno al rapporto con l'Argolide. Si profila così un'elaborazione corinzia della partecipazione alla spedizione. La tradizione relativa alla presenza a Sparta di Glaukos, figlio di Sisifo, riportata da un frammento dei *Korinthiaká* di Eumelo, sembra inserirsi in quest'ottica, fornendo sostegno a tale ipotesi.

ed è riferito dallo scoliasta, si potrebbe avanzare l'ipotesi che si tratti di due differenti versi di Simonide; il secondo verso negando l'esistenza di sdegno nei confronti dei Corinzi, può aver corretto, dopo la reazione di questi ultimi, l'ambiguità che il primo aveva generato in relazione alla loro partecipazione alla guerra di Troia.

[88] G. C. Vlachos, *Les sociétés politiques homériques*, Paris 1974, pp. 275, 304-317.

* * *

Consideriamo per prime le relazioni matrimoniali attribuite a Glaukos dal *Catalogo delle donne*, in esse ha un ruolo rilevante Sisifo, alla ricerca di una sposa per il figlio.

Un tentativo è fatto da lui preso Erisittone[89], un eroe tessalo. Egli vive infatti nella pianura di Dotion, presso l'Ossa, ed è figlio di Triope, a sua volta figlio di Kanake, sorella di Sisifo[90] (Tav. III 1). Costui era stato punito da Demeter, della quale aveva reciso il bosco sacro, con una fame insaziabile; per procurargli il cibo, la figlia Mestra, che poteva cambiare il suo aspetto in quello di qualsiasi animale, capacità ricevuta da Poseidon, si faceva da lui vendere ogni giorno, ma in seguito, cambiata forma, tornava alla casa paterna, pronta a ripetere il tranello[91].

Sisifo dunque, cercando una moglie per il figlio Glaukos, chiese e ottenne Mestra da Erisittone in cambio di «infiniti doni nuziali», ma la fanciulla ingannò Sisifo, che pur era ricco di ingegno. Dopo una lacuna, il testo riprende dicendo che Mestra, liberatasi dalle catene, e ripreso aspetto di donna, tornò a casa dal padre[92]. Sisifo cercò di riaverla, o almeno di riavere i beni ceduti in cambio. A questo proposito nacque una controversia con Erisittone, nella quale intervenne Athena; ma Sisifo, che pur si distingueva tra gli uomini per intelligenza e prudenza, non sapeva che gli dei non avrebbero concesso a Glaukos di avere figli da Mestra e di lasciare una discendenza tra gli uomini. Mestra infatti, per quanto fosse molto esperta, fu portata da Poseidon a Cos, dove ge-

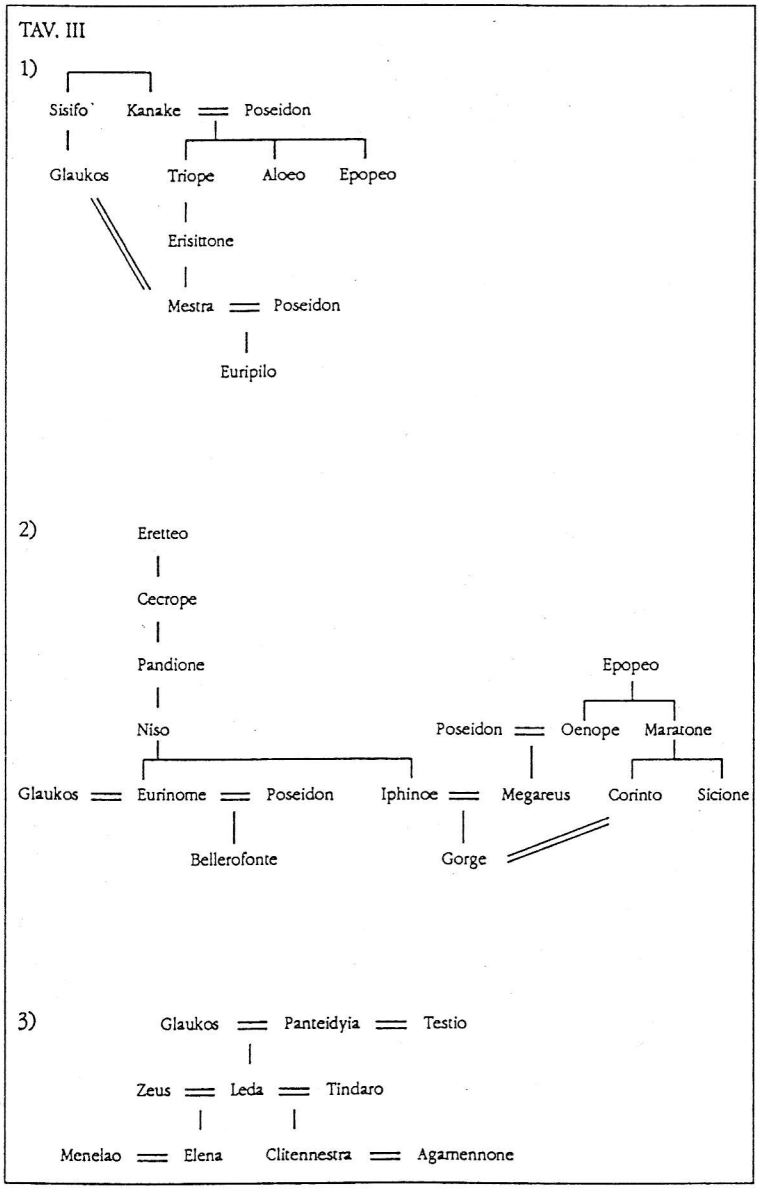
[89] Hes. *fr.* 43 a M.-W.

[90] Apollod. I 7, 3-4; Callim. *Hymn. Cer.* 96 sgg.

[91] Hes. *fr.* 43 b M.-W. Cfr. *Schol.* Lyc. 1393 (p. 384 Scheer); Ant. Lib. *Met.* 17; Paleph. *Incr.* 24; Callim. *Hymn. Cer.* 24 sgg.

[92] Sulle capacità di trasformazione di personaggi dotati di *mētis*, sul modo di «legarli» per renderli innocui cfr. M. Detienne, J. P. Vernant, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 35), p. 81 sgg.

TAV. III


1)
Sisifo
Kanake
Poseidon
Glaukos
Triope
Aloeo
Epopeo
Erisittone
Mestra
Poseidon
Euripilo
2)
Eretteo
Cecrope
Pandione
Niso
Epopeo
Poseidon
Oenope
Maratone
Glaukos
Eurinome
Poseidon
Iphinoe
Megareus
Corinto
Sicione
Bellerofonte
Gorge
3)
Glaukos
Panteidyia
Testio
Zeus
Leda
Tindaro
Menelao
Elena
Clitennestra
Agamennone

nerò al dio Euripilo. Per volontà divina dunque, giacché questo è il disegno di Zeus, Glaukos non ha discendenti, sebbene il padre si preoccupasse di trovargli una moglie.

La stessa cosa accade con Eurinome, figlia del re Niso[93]. Zeus rivela infatti a Sisifo, che mai la fanciulla avrà figli da Glaukos. In seguito, dall'unione con Poseidon, ella genera a Glaukos nella casa di quest'ultimo, Bellerofonte, considerato appunto suo figlio[94] (Tav. III 2).

In tutte e due le relazioni matrimoniali, che presentano lo stesso schema, Glaukos non ha figli, non genera cioè un successore per la propria città (il frammento non indica se si tratta di Efira o di Corinto), ed è la volontà degli dei ad avere deciso in tal senso. Eurinome tuttavia, diversamente da Mestra, genera Bellerofonte a Glaukos nella sua casa; questo però non garantisce un successore al trono di Sisifo, giacché Bellerofonte è successore del re licio Iobate, del quale sposa la figlia. Eguale destino tocca al giovane nelle tradizioni che lo riconoscono figlio di Glaukos. Egli è costretto ad allontanarsi da Corinto prima di essersi sposato, prima di aver avuto la possibilità di lasciare un erede[95].

[93] Hes. *fr.* 43 a M.-W.; Hyg. *Fab.* 157; Apollod. I 9, 3.

[94] Cfr. *Schol.* Pind. *Ol.* XIII 99 a (I p. 378 Drachmann). Per Pausania Bellerofonte è figlio di Glaukos (II 4, 3); egualmente per Apollodoro (I 9, 3; II 3, 1) e nell'*Iliade* (VI 155), anche se, per quanto riguarda l'*Iliade*, J. Schwartz (*Pseudo-Hesiodea. Recherches sur la composition, la diffusion et la disposition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden 1960, p. 526), sulla base dell'espressione che il re di Licia rivolge a Bellerofonte, *theoû gónon* (VI 191), crede che anche qui Glaukos sia soltanto padre putativo del giovane. Una tarda fonte attribuisce a Glaukos la paternità di Crisaore, padre di Mylasos, ecista di Mylasa in Caria (St. Byz. *s.v. Mýlasa*). La tradizione conosce Crisaore come figlio di Poseidon e di Gorgone, uscito con Pegaso, il cavallo alato, dal collo di Gorgone uccisa da Perseo (Apollod. II 4,2; Hes. *Theog.* 280 sgg.; Hyg. *Fab.* 151; Ov. *Met.* IV 786).

[95] A Trezene si diceva infatti che Bellerofonte aveva chiesto in moglie Etra, ma che, prima ancora di averla sposata, lasciò Corinto; cfr. Paus. II 31, 9.

Le nozze con Mestra, che mettono in relazione la casa di Sisifo con i discendenti della propria sorella e con la Tessaglia, da dove egli stesso proviene, sottolineando la superiorità della *mētis* della fanciulla su quella di Sisifo, da lei ingannato, propongono un tema ricorrente nelle imprese del sovrano *aiolomētēs,* che ad essa fa ricorso con grande abilità[96]; queste nozze, restando senza prole (infatti Mestra non dà alla luce Euripilo nella casa di Glaukos, ma a Cos dove era stata condotta direttamente dalla casa di suo padre), connotano Glaukos come un «non generatore».

Ma anche le nozze con Eurinome, proprio con la nascita di Bellerofonte, sottolineano ancor più il ruolo a lui attribuito. Bellerofonte non è generato da Glaukos e, anche quando è riconosciuto come suo figlio, o quando, in altre tradizioni, è da lui generato, è sempre destinato a lasciare la città per diventare re di Licia; quindi Glaukos, in ogni caso, non fornisce una linea di discendenza che regni dopo Sisifo. La negazione della paternità, che ben si inserisce, come vedremo, nel quadro complessivo dei tratti assunti da Glaukos nelle tradizioni corinzie, a livello dinastico risponde alla scelta di altre linee di discendenza da porre sul trono della città, sia quella che va da Ornizione a Dorida-Iantida, o da Lycaitos, successore proprio di Bellerofonte, a Ippote.

E veniamo adesso al frammento dei *Korinthiaká* di Eumelo, nel quale si fa riferimento ad un'altra relazione matrimoniale di Glaukos[97]. Il poeta di Corinto narra che Glaukos, avendo perduto i suoi cavalli, partito alla loro ricerca, giunse a Sparta, e qui si unì a Panteidyia. Costei successivamente sposò il re etolo Testio, cosicché Leda, pur essendo figlia di Glaukos, fu considerata figlia di Testio. La nascita di Leda ribalta dunque il precedente modello di filiazione. Lì infatti Bellerofonte non è figlio di Glaukos, ma passa per

[96] Hes. *fr.* 10 M.-W.

[97] Eum. *fr.* 8 Davies.

suo, ed è generato da Poseidon nella casa di Glaukos; qui è Glaukos che, al di fuori di nozze, genera a Sparta una figlia, che è sua, ma passa per essere figlia del marito legittimo di Panteidyia.

Lo scolio ad Apollonio Rodio[98] che riporta il passo di Eumelo, cita anche un verso attribuito, secondo la correzione di Bergk, ad Alcmane: «la figlia beata di Glaukos li ha generati»[99], nel quale si allude secondo lo scoliasta, al fatto che Leda è figlia di Glaukos. La fanciulla è dunque qualificata come tale, in relazione alla propria discendenza, cioè i suoi figli sono nipoti di Glaukos. Quale può essere allora, nell'ideologia della città, la funzione svolta dalla filiazione proposta dal bacchiade Eumelo?

Glaukos, che è un «non padre», diventa padre reale ma non legittimo; la filiazione naturale a lui attribuita lo fa padre di Leda, cioè della madre di Elena. Leda rende Glaukos nonno di Elena e di Clitennestra, le spose di Menelao e di Agamennone (Tav. III 3). Su questa base Corinto può giustificare, con la parentela Glaukos – Leda – Elena, la partecipazione alla guerra di Troia senza cancellarla. I Corinzi portano aiuto ad Agamennone e a Menelao, per recuperare la nipote del figlio di Sisifo. Riprendere Elena diventa per Corinto una «questione di famiglia».

Dinanzi a un evento tanto significativo come la guerra di Troia, Corinto sceglie di conservarlo, e lo recupera alla sua storia. Rivede il rapporto con gli Atridi ed elabora tradizioni che offrono una dimensione diversa al rapporto con l'Argolide. È in questo contesto che la notizia di Eumelo relativa a Glaukos, padre a Sparta di Leda, trova, a nostro avviso, la sua collocazione. Essa si inserisce nella rielabora-

[98] *Schol.* Ap. Rhod. I 146-149 a (p. 19 Wendel).

[99] Alcm. *fr. ad.* 1012 Page. C. Calame (*Alcman,* Roma 1983, *fr.* 230, pp. 179, 617) mette il verso tra i frammenti di autore incerto; l'attribuzione ad Alcmane dipende infatti da una congettura.

zione fatta da Corinto, tesa a cancellare ogni traccia della soggezione ai Perseidi e ai Pelopidi. La paternità di Glaukos diventa un mezzo per rivedere e proporre in forma diversa la partecipazione alla guerra di Troia, secondo la linea emersa dall'analisi ed espressa dalla costante preoccupazione presente nell'elaborazione bacchiade della storia di Corinto.

* * *

Sulla tendenza a riconsiderare in tal senso la relazione con gli Atridi, indicazioni sembrano venire anche da dati, gli unici disponibili (e questo può essere significativo), relativi alla linea di discendenza che regna a Corinto mentre sono al potere gli Atridi: Ornizione, Foco-Toante, Damofonte, Propoda, Dorida-Iantida.

Di Dorida e Iantida sappiamo che sono al potere quando Corinto è occupata dai Dori guidati dall'eraclide Alete; del padre Propoda e dell'avo Damofonte non si conosce niente di più della loro posizione genealogica. Su Foco invece, e sul fratello Toante, padre di Damofonte, figli di Ornizione, le fonti sono più numerose. Essi vengono collegati ad un'impresa compiuta nel territorio che poi prenderà il nome di Focide.

Secondo Pausania[100] Foco, detto anche figlio di Poseidon, emigrò a Titorea, nella regione ora chiamata Focide, mentre Toante, il figlio più giovane di Ornizione, rimase a Corinto.

Uno scolio all'*Oreste* di Euripide[101], dopo aver dato la genealogia di Delfo, fondatore di Delfi, riporta l'origine dell'anfizionia che qui ha sede. Questa infatti, successiva alla lega fondata dal figlio di Deucalione, Anfizione, nella città di Antela, presso le Termopili, era stata fondata da Acrisio, so-

[100] Paus. II 4,3.

[101] *Schol.* Eur. *Or.* 1094 (I pp. 204-205 Schwartz).

vrano di Argo, padre di Danae e fratello di Preto, sovrano di Tirinto. Costui infatti, chiamato dagli abitanti di Delfi in lotta con dei confinanti, condusse a buon fine la guerra e, per emulazione del consiglio anfizionico di Antela, ne istituì un altro a Delfi. Lo stesso scolio, come terzo momento della storia del paese, riporta l'arrivo in Focide, avvenuto qualche tempo dopo gli avvenimenti precedenti, di Ornizione, figlio di Sisifo, proveniente dall'Eonia. Qui Ornizione prese parte al conflitto in corso tra i cittadini di Iampoli e i Locresi Opunzii per il possesso della Dafnide, e avendo vinto, regnò su di loro[102]. Dei due figli, Toante ritornò a Corinto con lui, Foco ebbe il potere dal padre, e dal proprio nome chiamò i suoi sudditi Focesi.

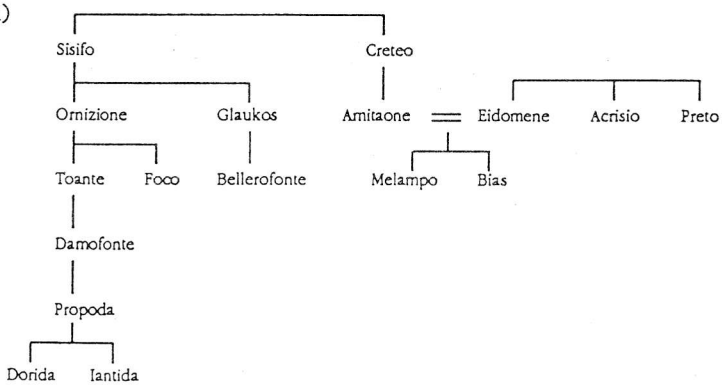
Lo scoliasta, alla menzione di Delfi fatta da Pilade nel discorso rivolto a Oreste (v. 1094), riporta dunque tre momenti della storia del paese: la genealogia dell'eponimo, l'origine dell'anfizionia (probabilmente una tradizione argiva) e l'origine del nome degli abitanti della Focide, collegata alla Corinzia. Gli ultimi due avvenimenti sembrano essere in una qualche relazione, quasi che nell'elaborazione del secondo si tenga presente, volutamente, la tradizione relativa al re di Argo. Ornizione, infatti, arriva in Focide qualche tempo dopo Acrisio; la cosa è possibile dato che i due appartengono alla stessa generazione, se Foco, nipote di Sisifo, è della stessa generazione di Melampo e Bias, nipoti di Creteo, fratello di Sisifo, e nipoti di Acrisio, fratello della madre Eidomene. Foco dunque, figlio di Ornizione, appartiene alla generazione successiva a quella di Preto e di Acrisio[103] (Tav. IV 1).

[102] Cfr. *Schol. in Il.* II 517 b (I p. 297 Erbse).

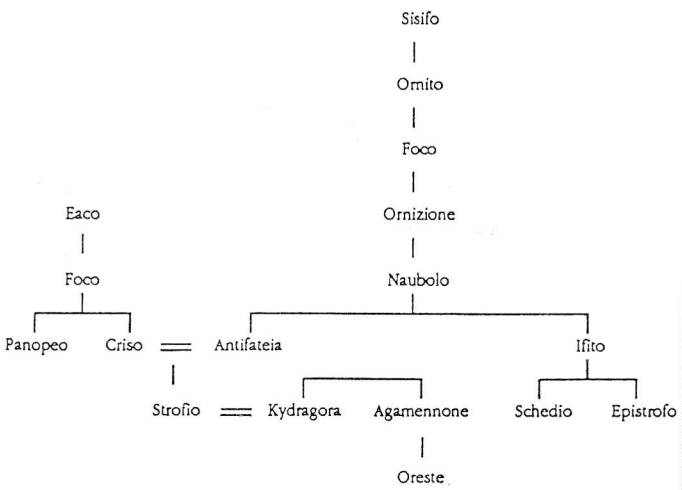
[103] Acrisio e Preto erano fratelli gemelli, figli di Abas, sovrano d'Argo, legati già prima della nascita da un reciproco odio. Al termine di una lunga lotta, alla morte del padre, Acrisio cacciò Preto, che, rifugiatosi in Licia, sposò Antea (o Stenebea), figlia del re Iobate. Aiutato dal suocero fece poi ritorno in Argolide e si insediò a Tirinto. Quando Acrisio fu

TAV. IV

1)


Sisifo
Creteo
Ornizione
Glaukos
Amitaone
Eidomene
Acrisio
Preto
Toante
Foco
Bellerofonte
Melampo
Bias
Damofonte
Propoda
Dorida
Iantida

2)


Sisifo
Ornito
Foco
Eaco
Ornizione
Foco
Naubolo
Panopeo
Criso
Antifateia
Ifito
Strofio
Kydragora
Agamennone
Schedio
Epistrofo
Oreste

Ancora, Ornizione, come Acrisio, conduce una campagna vittoriosa nella stessa Focide; nulla indica che egli abbia condotto la spedizione con qualche ingerenza dei sovrani di Argolide, cioè Acrisio o il fratello Preto, ma gli avvenimenti indicano un'indipendenza e un'autonomia di scelte che sembrano escludere la soggezione della Corinzia all'Argolide, e, se Acrisio fonda l'anfizionia di Delfi, Ornizione inizia una nuova dinastia nella terra che dal figlio Foco prende il nome.

A quanto riporta Pausania[104], furono i figli di Foco, figlio di Eaco, a stabilirsi presso il Parnasso, nella regione ora chiamata Focide, ma in realtà, egli aggiunge, la Focide aveva già da prima questo nome, perché nella generazione precedente era venuto Foco, figlio di Ornizione. Al tempo di quest'ultimo però, si chiamava Focide solo la regione di Titorea e del Parnasso, mentre al tempo di Eaco il nome si diffuse fino ad essere applicato a tutti quelli che confinano con i Mini di Orcomeno e si estendono verso la locrese Scarfea[105].

Secondo il poeta epico Asio del VI secolo a.C., Foco, figlio di Eaco, ebbe due figli, Panopeo e Criso. Criso, sovrano della città di Crisa, sposò Antifateia, figlia di Naubolo[106]. Quest'ultimo, secondo la genealogia riportata da uno scolio all'*Iliade*[107], era figlio di Ornizione, figlio di Foco, figlio di Ornito, figlio di Sisifo. Gli Eacidi vengono dunque collegati ai Sisifidi attraverso le nozze di Criso con Antifateia. Da quest'unione nacque Strofio, che prese in moglie Kydragora,

ucciso, secondo la predizione, dal nipote Perseo, costui convinse il cugino Megapente, figlio di Preto, a scambiare con Argo il suo regno, e si trasferì a Tirinto. Cfr. Apollod. II 2, 1; Paus. II 16, 2; 25, 7.

[104] Paus. II 29, 2-3.

[105] Paus. X 1.

[106] Asio *ap.* Paus. II 29, 4 = *fr.* 5 Davies; *Schol.* Eur. *Or.* 33 (I p. 101 Schwartz); *Schol.* Lyc. 53, 939 (pp. 39, 303 Scheer); *Schol. in Il.* II 520 (I p. 298 Erbse).

[107] *Schol.* in *Il.* II 517 b (I p. 297 Erbse).

sorella di Agamennone[108]. Strofio, nipote di Naubolo, che discendeva da Ornizione, figlio di Sisifo, era dunque cognato di Agamennone, e nella sua casa, insieme al figlio Pilade, venne allevato il nipote Oreste.

L'altro figlio di Naubolo era Ifito, padre di Schedio e di Epistrofo, i condottieri che, alla guida delle truppe focesi, presero parte alla guerra di Troia accanto ad Agamennone[109] (Tav. IV 2).

I discendenti di Foco, nipote di Sisifo, hanno dunque rapporti di alleanza e di affinità con gli Atridi; alleanza che, come ricorda Pausania[110], lega i Focesi anche ad Oreste. Costui infatti, essendo morto senza figli Cilarabe, figlio di Stenelo, che era successo a Cianippo, figlio di Egialeo, morto a sua volta senza figli, si impadronì di Argo, dato che abitava vicino, aveva già unito al dominio ereditato dal padre la maggior parte dell'Arcadia ed era succeduto sul trono di Sparta con il consenso dei Lacedemoni; era sicuro inoltre del fatto di poter contare su un contingente di alleati (*symmachikón*) dalla Focide, sempre pronti a dare man forte.

Le uniche notizie relative al ramo che discende da Ornizione, e che regna a Corinto nel periodo in cui sono al potere gli Atridi, costituiscono anche le tradizioni sulle origini del ramo discendente da Sisifo che regna in Focide. Pur se i due rami conoscono elaborazioni e cronologie diverse, è significativo che il ramo focese proponga un modello che si ritrova a Corinto. La città, allora, può aver elaborato l'immagine di una sua relazione con l'Argolide negli stessi modi usati dal

[108] Con questo nome è citata dallo scolio 33 all'*Oreste* di Euripide (I p. 101 Schwartz); come Anassibia è conosciuta da Pausania (II 29, 4).

[109] *Il.* II 517-526; *Schol. in Il* II 517 b (I p. 297 Erbse). Schedio, figlio di Ifito, viene ucciso da Ettore (XVII 306-311) ed è sepolto a Daphnus (Strab. IX 4, 17). L'*Iliade* conosce anche un altro Schedio capo dei Focesi, figlio di Perimede, ucciso da Ettore (XV 515-516).

[110] Paus. II 18, 5.

ramo focese, dove trovano posto la parentela Glaukos-Leda-Elena, i rapporti conseguenti con Menelao e Agamennone, ed il legame di alleanza con gli Atridi, limitato alla spedizione contro Troia, alla quale partecipano per riprendere Elena, nipote di Glaukos, da *sýmmachoi*, a stare allo scolio all'*Olimpica* XIII, nello stesso ruolo dei Focesi, alleati di Agamennone, e dei Lici di Ettore.

Come dimostra l'esposizione precedente, per restituire ai dati relativi a Glaukos, presi in considerazione, il contesto, il solo nel quale essi diventano significativi e trovano inserimento, si è dovuto ricostruire il passato della città nei modi in cui è stato elaborato in una determinata situazione storica e in funzione antiargolica, versione ufficiale dell'immagine che Corinto vuole dare di sé ed ha di se stessa. In essa la presenza di Glaukos viene rielaborata in modo nuovo, ma partendo sempre da tratti, comportamenti, modi d'essere, specifici della sua figura, cosicché non viene meno la coerenza mitica del personaggio. A Glaukos, che non genera propri discendenti, o non genera un successore al trono di Sisifo, è attribuita, al di fuori di nozze legittime e non a Corinto, una figlia, considerata figlia di un altro, per mezzo della quale la partecipazione alla guerra di Troia acquista un nuovo significato; e il motivo del viaggio che lo conduce a Sparta, la ricerca dei cavalli perduti, collega coerentemente l'episodio alle tradizioni nelle quali il figlio di Sisifo è sbranato dai propri cavalli. Uno dei destini che la tradizione riserva al figlio del sovrano, prevede, come si è visto, la sua metamorfosi in dio marino dotato di poteri oracolari ed esclude la possibilità che egli regni sulla città. L'altro destino, quello che Corinto riserva al principe dilaniato dai suoi animali, e che ora prenderemo in considerazione, prevede una differente soluzione mitica del personaggio, ma egualmente esclude che Glaukos possa succedere al padre, riconoscendogli, come il precedente, un ruolo e una funzione che non sono quelli di sovrano.

b) *Il destino eroico del figlio di Sisifo*

Oltre alle tradizioni già esaminate, a Corinto sono da riportare anche altre tradizioni mitiche relative al figlio di Sisifo, in relazione alle quali viene indicato, di solito, come Glaukos di Potnia. A Potnia infatti, città della Beozia, vicino Tebe, Glaukos aveva delle cavalle che, impazzite per aver bevuto a una fonte, o per aver mangiato un'erba, lo sbranarono (Fig. 2)[111].

La tradizione riportata da Virgilio attribuisce la follia degli animali a Venere. Servio nel commento spiega l'intervento della dea con il fatto che Glaukos non aveva permesso alle sue cavalle di accoppiarsi, perché fossero così più veloci[112].

Probo, rifacendosi ad Asclepiade di Tragilo[113], dice che Glaukos era solito nutrire le cavalle con carne umana, affinché si lanciassero con maggior impeto contro i nemici, e che, essendo rimaste senza cibo, divorarono il loro padrone durante i giochi funebri in onore di Pelia. Egli aggiunge che, secondo alcuni, queste cavalle erano quelle di Diomede, sottratte a lui da Eracle, che le aveva date ad Euristeo, a sua volta derubato da Sisifo, che ne aveva fatto dono al figlio. È

[111] Per la prima tradizione cfr. Ael. *Nat. An.* 15, 25; Strab. IX 2, 24; Serv. *in Georg.* III 268; per la seconda *Schol.* Eur. *Or.* 318 (I p. 130 Schwartz); *Etym. Magn.* 685, 40; Plin. *Nat. Hist.* 25, 94. Cfr. anche Apost. V 47 (II p. 345 Leutsch-Schneidewin); Palaeph. *Incr.* 25; Ov. *Ibis* 555. Di Glaukos sbranato dai propri cavalli ci sono soltanto rappresentazioni possibili. C. Robert ha identificato con il figlio di Sisifo il personaggio raffigurato su alcuni intagli italici, interpretato anche come Diomede o Abderos (*Die Griechische Heldensage*[4], Berlin 1920-1926, pp. 175-176). Per quanto riguarda la gemma da anello (plasma), qui riprodotta (Fig. 2), dell'*Antikenmuseum* di Berlino, essa è stata considerata come repubblicana del I secolo a.C., ma anche come uno scarabeo greco del V secolo a.C.; cfr. *Lex. Ic. Myth. Class.* I 1, p. 1; IV 1, p. 275.

[112] Virg. *Georg.* III 266-268.

[113] Asclep. Trag. *FGrHist* 12 F 1; Prob. *in Georg.* III 267.

difficile dire se la tradizione relativa all'uso di carne umana come cibo delle cavalle, sia da riportare a un'utilizzazione del mito di Diomede, ché il re tracio così nutriva i propri animali, o piuttosto se, nata indipendentemente da esso, le sia stata poi accostata.

Anche in Igino[114] Glaukos trova la morte durante i giochi indetti da Acasto, figlio di Pelia; in più si aggiunge che fu vinto nella corsa delle quadrighe da Iolao, figlio di Ificle, e che Bellerofonte vinse nella corsa dei cavalli.

Ancora, Eschilo nel *Glaukos Potnieus* e uno scolio all'*Oreste* di Euripide collegano lo sbranamento ai giochi in onore di Pelia; ma se per il primo, come si è detto, la consumazione di un'erba è motivo della follia, per il secondo, dai frammenti rimasti, non è possibile ipotizzare a quale causa egli si riferisca; causa che viene taciuta da Euripide nelle *Fenicie*[115].

Anche in Pausania Glaukos è ucciso da suoi cavalli durante i giochi in memoria di Pelia, ed è probabile che la follia degli animali sia stata attribuita all'acqua di una fonte, giacché l'autore riferisce che a Potnia esisteva una sorgente, la cui acqua aveva il potere di rendere folli i cavalli che si fossero abbeverati[116].

Qualunque sia l'origine dell'alterazione degli animali, acqua, erba, ira di Venere, mancanza di cibo, il risultato è la morte per sbranamento del figlio del sovrano, una morte rituale non casualmente destinata a Glaukos.

Nella tradizione secondo la quale è Venere a suscitare la follia nelle cavalle, il comportamento della dea è motivato dal

[114] Hyg. *Fab.* 273.

[115] *Schol.* Eur. *Or.* 318 (I p. 130 Schwartz); Aesch. *frr.* 37, 38 Radt; *Schol.* Eur. *Phoen.* 1124 (I p. 367 Schwartz). Cfr. H. J. Mette, *Der verlorene Aischylos,* Berlin 1963, p. 7 sgg.

[116] Paus. IV 20, 19; IX 8,2.

fatto che Glaukos ha impedito il loro accoppiamento; allo stesso modo, quando la follia è provocata dalla mancanza di carne umana, è Glaukos la causa della distruzione di chi costituisce il pasto degli animali. In tutte e due le tradizioni, l'atteggiamento di Glaukos nei confronti dell'*esistenza* è dunque negativo: egli distrugge la vita, impedisce la nascita. Già nell'esame delle tradizioni relative alla dinastia di Corinto si è visto che Glaukos appare come un «non generatore», e inoltre, anche quando il figlio di Sisifo si presenta come dio dotato di poteri oracolari, non predice che distruzioni e rovina.

La morte per sbranamento, morte solitamente connessa ad aspettative di fertilità e benessere, (e i personaggi che la subiscono soddisfano tali aspettative) è dunque attribuita a un personaggio connesso con la sfera della regalità e caratterizzato in vita da un comportamento che produce effetti opposti a quelli che da tale morte ci si attende. Glaukos subisce una fine dalla quale possono derivare condizioni favorevoli alla collettività[117], proprio lui che, pur essendo collegato alla regalità (ed è il corretto comportamento di figure simili, che produce e garantisce il benessere del popolo al quale appartengono), da vivo ostacola la riproduzione e distrugge la vita. Il rapporto di Glaukos con la «regalità» è ambiguo; sebbene sia figlio del re, egli elude le aspettative di comportamento connesse a tale ruolo: non sarà mai successore del padre, né genererà successori. Suo destino è diventare immortale (e si configura allora come divinità oracolare che predice carestie e pestilenze), o di morire sbranato e diventare un eroe. A caratterizzarlo come tale, oltre alla morte particolare, con-

[117] Per restare in ambito greco, ricordiamo una tradizione relativa a Licurgo, nella quale si narra che il re causò la sterilità della terra per aver ucciso il figlio Driante, credendolo un cespo di vite. L'oracolo fece sapere che, per porre rimedio, Licurgo doveva essere squartato, così la terra sarebbe tornata ad essere fertile (Apollod. III 5, 1).

corrono il suo stesso comportamento abnorme, da guerriero che ciba con carne umana i propri animali, per assalire il nemico, e da agonista che impedisce loro di accoppiarsi, per renderli più veloci; e ancora, si aggiunga l'attribuzione della fondazione di un grande culto agonistico, gli Istmia, in onore di Melicerte[118].

Al contrario di Sisifo, la cui tomba è ricordata da Pausania all'Istmo (secondo quanto dice Eumelo), e della quale pochi Corinzi conoscevano l'ubicazione[119], per Glaukos non esiste niente di simile: tuttavia, su ciò che gli accade dopo la morte per sbranamento, sempre Pausania, indirettamente, fornisce alcuni dati, indicativi di come Corinto pensasse il suo eroe dilaniato dagli animali in preda alla follia.

Descrivendo l'ippodromo di Olimpia, Pausania fa riferimento al *Taráxippos*, lo «Spaventa cavalli», sull'identità del quale esistono tra i Greci numerose tradizioni[120]. Nell'ippodromo, egli dice, c'era un altare rotondo chiamato *Taráxippos*, davanti al quale, senza un motivo apparente, spesso si imbizzarrivano i cavalli durante le corse, cosicché i carri an-

[118] Cfr. Clem. Al. *Strom.* I 21, 137. Altre tradizioni attribuivano la fondazione dei giochi a Sisifo, che, avendo trovato Melicerte lo seppellì all'Istmo, dove era stato portato da un delfino (Paus. II 1, 3); altre ancora aTeseo, figlio di Poseidon (Plut. *Thes.* 25, 5-6; *Marmor Parium FGrHist* 239, 20) o a Poseidon stesso (Dio. Chr. 37, 12-13).

[119] Paus. II 2, 2. Il segreto che circonda la tomba di Sisifo, come quella di Neleo, il cui luogo non è rivelato da Sisifo neanche a Nestore, è da riportare probabilmente alla preoccupazione che qualcuno potesse trafugare i resti degli eroi morti, ai quali generalmente si attribuivano capacità di proteggere e difendere il territorio, e di assicurare la vittoria. Per evitare questo, si dava una tomba segreta (Plut. *Pyth. or.* 27). Si ricordi quanto accade alle ossa di Oreste trafugate a Tegea da uno Spartiata (Herodot. I 67-68), o la morte di Edipo a Colono, quando Edipo stesso indica a Teseo la propria tomba e gli ordina di non rivelarla a nessuno (Soph. *Oed. Col.* 1518 sgg.), o ancora, il ritorno delle ossa di Teseo ad Atene recuperate a Sciro da Cimone (Paus. I 17, 6).

[120] Paus. VI 20, 15-19.

davano in pezzi e gli aurighi si ferivano. A causa di ciò, questi ultimi facevano sacrifici e pregavano che il *Taráxippos* si mostrasse benevolo verso di loro. L'altare, secondo alcuni, era anche una tomba; infatti si voleva che lì fosse sepolto un eroe[121]. Dopo aver esposto le diverse credenze sull'identità del *Taráxippos*, Pausania conclude che, a suo avviso, la più probabile è quella secondo la quale si tratta di un'epiclesi di Poseidon Ippio[122]. Poi aggiunge che c'era un *Taráxippos* anche nell'ippodromo vicino al tempio di Poseidon all'Istmo, dove si svolgevano appunto le corse con i cavalli. Questo era Glaukos, figlio di Sisifo, ucciso dai suoi animali durante i giochi funebri che Acasto aveva indetto in onore del padre Pelia.

È probabile che nell'ippodromo all'Istmo, Glaukos, sbranato dai suoi cavalli, avesse un luogo di culto dove gli

[121] Alcuni, scrive Pausania, credevano fosse Olenio, celebre auriga di Delfi; altri, Dameone, figlio di Fliunte, ucciso insieme al suo cavallo da Cteato, figlio di Actore, e con l'animale sepolto; altri ancora, credevano che lì fosse sepolto Alcatoo, figlio di Portaone, uno dei pretendenti di Ippodamia, vinto e messo a morte dal padre di questa, Enomao. Alcuni credevano invece che ci fosse il cenotafio di Mirtilo, innalzato da Pelope, che l'aveva ucciso e a lui aveva sacrificato per placarne l'ira, e che aveva chiamato *Taráxippos* perché con le sue arti aveva fatto in modo che i cavalli di Enomao si imbizzarrissero [cfr. Apollod. II 6-9; *Schol.* Ap. Rhod. 1752 (p. 64 Wendel); *Schol.* Eur. *Or.* 998 (I p. 198 Schwartz); *Schol.* Lyc. 156 (p. 72 Scheer)]. Secondo altri Pelope aveva sepolto in quel luogo un amuleto con il quale aveva spaventato i cavalli di Enomao, e che continuava a far imbizzarrire i cavalli che gareggiavano a Olimpia. In altre fonti è detto che lì era sepolto Pelope, indicato con il nome di *Taráxippos* (Hesych. *s.v. Taráxippos*), o c'era la tomba di Ischeno, sacrificatosi volontariamente per mettere fine ad una carestia, come aveva indicato l'oracolo, e che, sepolto vicino all'ippodromo, spaventava i cavalli quando passavano [Lyc. *Alex.* 42-43; *Schol.* Lyc. 42-43 (p. 33 Scheer)].

[122] Secondo Dione Crisostomo (*Or.* 32) nell'ippodromo di Olimpia, nel luogo dove i cavalli erano soliti imbizzarrirsi, c'era un altare di Poseidon *Taráxippos*, che gli Elei avevano innalzato pensando che causa di questo fosse un qualche demone.

aurighi, come nell'ippodromo di Olimpia, eseguivano riti per ottenere la sua benevolenza, di modo che durante la gara non terrorizzasse i loro animali. Non soltanto da vivo dunque, ma anche da morto, Glaukos può provocare disgrazie e danni; ma, come i marinai compiono riti con i quali cercano di rendere vane le predizioni del dio oracolare figlio di Sisifo, che predice soltanto sventure e incute terrore, così gli aurighi con sacrifici e preghiere, possono tentare di rendere inoffensivo il *Taráxippos.* Al pericolo dell'imbizzarrimento sempre in agguato durante la corsa, agli incidenti anche gravi, che possono verificarsi, si trova dunque una causa. In questo modo è possibile intervenire e tentare di impedire che ciò avvenga; contro l'evento malefico che minaccia la gara, o l'intero corso dell'esistenza, l'uomo cerca di garantirsi. Entrando in rapporto con il *Taráxippos*, o con il dio marino, che ne sono la personalizzazione, pur terrorizzato dal loro potere, si assicura un margine di intervento e di controllo.

Si è venuto così delineando un complesso mitico-rituale nel quale ricorrono lo sbranamento, la regalità e condizioni di disagio e di pericolo per la comunità, che in una qualche misura è però possibile prevenire. Nella morte rituale di Glaukos lo sbranamento non è in rapporto con la fertilità agraria, o con un più generale benessere del gruppo: Glaukos, da vivo e da morto, come da immortale, è sempre un «datore di sventure», un «non generatore».

Non crediamo sia possibile, sulla base dei dati disponibili, considerare tale complesso come la rielaborazione di un sistema precedente nel quale a Glaukos era connesso il modello sbranamento-fertilità, ma piuttosto crediamo che esso proponga una delle possibili utilizzazioni, sul piano mitico, dello sbranamento, nella quale per Glaukos si sceglie un «percorso mitico» coerente e organico, che lo caratterizza in opposizione a personaggi datori di benessere, che la stessa morte subiscono per diventare tali.

Glaukos, dilaniato dai cavalli, è un personaggio regale che partecipa ai giochi e alla guerra, animato da un ideale

eroico oltre misura. In uno scolio alle *Fenicie* di Euripide[123], Glaukos sbranato a Potnia dai propri animali è identificato non con il figlio di Sisifo, ma con il feroce Glaukos di Tracia. Probabilmente si tratta di una commistione con il mito del feroce Diomede; ma se l'origine tracia viene a Glaukos dall'accostamento a Diomede, l'essere *agrios* è già nei suoi tratti caratteriali.

Ora, nell'ideologia eroica, la sventura peggiore che possa capitare al guerriero, è subire l'oltraggio del cadavere. Una delle forme che l'*aikía* può assumere, legittima e normale per chi la compie, consiste nel fare a pezzi il corpo e gettarlo in pasto agli animali[124]. Con lo sbranamento il cadavere, sfigurato e disonorato, viene privato degli onori funebri e della sepoltura[125].

[123] *Schol.* Eur. *Phoen.* 1124 (I p. 367 Schwartz).

[124] Cfr. G. Cerri, 'Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell'Iliade. Teoria dell'oralità e storia del testo', in G. Cerri (a cura di), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*, Roma 1986, pp. 1-53. Cerri rileva che l'uso di disonorare il cadavere, e in particolare di smembrare il corpo e gettarlo in pasto agli animali, è una normativa tradizionale del diritto di guerra rappresentato nell'*Iliade*. A tale norma si è poi sostituito l'obbligo di restituire i corpi dopo la battaglia, come è attestato dall'episodio della restituzione del corpo di Ettore nel più tardo libro XXIV dell'*Iliade*. La restituzione del cadavere di Ettore non è però gratuita, come prevede invece il *nomos* panellenico per l'età classica, ma avviene dietro versamento di un prezzo del riscatto. Nello stesso libro è accettata, invece, come valida, la prassi, attestata più volte nell'*Iliade*, di riservare tale fine a chi abbandona il posto di combattimento, fuggendo dinanzi al nemico (*Il.* XXIV 208-216), escludendolo così dalla sepoltura.

[125] Sulla relazione esistente tra lo sbranamento e il rifiuto di onoranze cfr. *Il.* XVI 836; XVII 125-127; XVIII 175-179; XXII 348-354; e ancora, l'episodio dello scontro tra Achille e Licaone, conclusosi con l'uccisione di Licaone, gettato da Achille nello Xanto in pasto ai pesci (XXI 122-127), e che, come rileva Cerri [*op. cit.* (vedi n. 124), p. 9], sembra fornire nelle parole di scherno pronunciate da Achille una precisa definizione dello sbranamento del corpo inteso come negazione della sepoltura.

Il figlio di Sisifo, che non genera, né permette che i suoi animali generino, anzi li nutre con i corpi di uomini che per questo muoiono, subisce una morte che, al contrario della «morte bella» a cui aspira il guerriero, cancella il morto dalla memoria degli uomini: lo sbranamento è la vera morte, se in una cultura come quella greca, dove ciascuno esiste in funzione dell'altro, la vera morte è l'obblio, il silenzio, l'oscura indegnità, l'assenza di fama, e dove esistere, al contrario, è, sia da vivo che da morto, essere riconosciuto, stimato, onorato: è soprattutto essere glorificato, costituire oggetto della parola di lode[126].

Quale fine peggiore dello sbranamento, allora, per Glaukos, principe agonista e guerriero, che con ogni mezzo cerca di dar prova della sua *aretḗ* nell'agone e in battaglia? Ma la funzione che egli assume nel mito, cioè rappresentare aspetti negativi della realtà, fa sì che anche dopo morto continui ad essere datore di sventure, e l'ostilità determinata dalla morte subita, diretta contro gli aurighi e i loro equipaggi, ostilità che per il dio oracolare, gettato a mare da chi non gli ha creduto, si risolve nel predire *pánta phaûla*, gli procura quello che lo sbranamento nega: la sopravvivenza nella memoria e probabilmente onori cultuali da parte dei vivi. Sottratto alla dimenticanza, Glaukos trova un luogo, l'ippodro-

[126] Cfr. J. P. Vernant, 'La belle mort et le cadavre outragé', in G. Gnoli, J. P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, pp. 45-76. «Belle morte», *kalòs thánatos*, Vernant chiama la morte dell'eroe in combattimento, usando il termine con cui è indicata nelle orazioni funebri ateniesi la morte gloriosa del combattente (cfr. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité» classique*, Paris 1981, p. 45). Suo merito è di aver delineato lo stretto legame esistente tra l'ideale eroico della morte gloriosa e la mutilazione del corpo, necessaria contropartita che vieta all'avversario defunto l'accesso alla memoria dei posteri. Se nella prospettiva eroica, nota Vernant, è essenziale il ben morire, nella stessa prospettiva, essenziale non è togliere la vita al nemico, ma privarlo della «morte bella» (J. P. Vernant, *art. cit.*, p. 64).

mo all'Istmo, dove può perpetuare il rapporto con gli uomini, reso altrimenti impossibile dalla mancanza della sepoltura.

La morte definisce dunque lo *status* di Glaukos, fissa il ruolo dell'eroe. Lo sbranamento è la risposta a un non corretto tentativo di affermare la propria *aretē*. Ma, quello che per il guerriero morto è annientamento totale, nel mito presenta uno sviluppo: il *Taráxippos*, soluzione mitica, e forse rituale, dello sbranamento di Glaukos, considerato all'origine di eventi che, diversamente, sfuggirebbero del tutto al controllo degli uomini.

* * *

Nella tradizione secondo la quale Glaukos viene sbranato dalle sue cavalle, di contro a una versione che vuole il fatto accaduto nella stessa Potnia[127], ne esiste un'altra, come si è detto, nella quale il momento dello sbranamento coincide con lo svolgimento dei giochi funebri celebrati in onore di Pelia[128]. Un contesto dunque, che potrebbe rimandare all'ambito argonautico, certo non estraneo a Corinto; tuttavia non ci sono dati che attestino tradizioni corinzie relative a un Glaukos argonauta, pur essendo cugino di Esone, padre di Giasone; la sua presenza a Iolco è da mettere piuttosto in relazione con i tratti agonistici del personaggio[129].

Di un Glaukos argonauta si è già parlato a proposito

[127] *Schol.* Eur. *Phoen.* 1124 (I p. 367 Schwartz); Strab. IX 2, 24; *Etym. Magn.* 685, 40.

[128] Prob. *in Georg.* III 267; Serv. *in Georg.* III 268; Paus. VI 20, 19; Aesch. *frr.* 37, 38 Radt; Hyg. *Fab.* 250, 273; *Schol.* Eur. *Or.* 318 (I p. 130 Schwartz).

[129] Che a Glaukos sia stata attribuita anche la partecipazione ai giochi Olimpici lo attesta una tradizione riportata dall'*Etymologicum Magnum* (54, 48), secondo la quale il nome Actore, dato da Azea al figlio, è da mettere in relazione con un episodio accaduto a Olimpia durante la corsa

della tradizione riportata da Possis di Magnesia[130], nella quale è descritta la trasformazione in dio marino dell'Argonauta Glaukos, costruttore e pilota di Argò[131]. La fonte non dà indicazioni sulla provenienza e sull'ascendenza dell'eroe divinizzato; non sappiamo se in questa tradizione Glaukos sia il pescatore di Antedone, il cacciatore del monte Oreie, o il principe figlio di Sisifo; certo l'importanza riconosciutagli (egli è costruttore, pilota della nave e divinità) ne fa un personaggio rilevante.

Di questa tradizione cercheremo dunque di individuare il contesto di riferimento, quale realtà ci sia dietro l'elaborazione riportata da Possis, chi abbia avuto interesse ad elaborare in tal senso la figura di Glaukos. Prendiamo in considerazione le fonti relative alla presenza di Glaukos di Antedone nel viaggio degli Argonauti. Secondo la tradizione il dio marino appare agli eroi durante il loro viaggio, in quanto, e soltanto, come dio, per favorirli con il suo aiuto e le sue profezie. L'intervento del dio di Antedone è attestato sempre ed esclusivamente nella Propontide e nel Ponto Eusino.

In Apollonio Rodio Glaukos, profeta di Nereo, appare nel mare della Propontide, durante il viaggio di andata, dopo che gli Argonauti hanno superato Capo Poseidon, per rivelare il destino di Eracle rimasto in Misia[132]. In Diodoro Siculo il dio appare al ritorno da Iolco, nel Ponto, e accompagna la nave per due giorni e due notti[133]. In Filostrato Glaukos ap-

dei carri. Azea infatti, mentre gareggiava, mandò in pezzi (*kateáxai*) il carro di Glaukos, figlio di Sisifo, e per questo chiamò il figlio Actore.

[130] Possis *FGrHist* 480 F 2. V. *supra* p. 18.

[131] La tradizione conosce come piloti della nave, Tifi, Anceo ed Ergino, dotati di qualità tali da essere buoni nocchieri, ed Argo come semplice esecutore della nave, ché essa è, prima di tutto, opera della dea Athena; cfr. Ap. Rhod. I 185-187; II 864-898, dove successore di Tifi è Anceo; in Valerio Flacco (V 63-66) il successore è Ergino.

[132] Ap. Rhod. I 1310-1328.

[133] Diod. Sic. IV 48 = Dion. Skyt. *FGrHist* 32 F 14.

pare nel Ponto, durante il viaggio di andata, dopo che gli Argonauti hanno superato le Simplegadi[134].

La tradizione riportata da Possis di Magnesia si discosta chiaramente dalle precedenti, in quanto Glaukos è compagno degli Argonauti, costruttore e pilota di Argò, nonché valido guerriero; inoltre egli diventa dio dopo che gli Argonauti sono passati dai luoghi ai quali è collegata, nelle altre tradizioni, la sua apparizione. Glaukos accede alla divinità lontano da quella zona dell'Egeo dove sono diffuse le tradizioni sul dio marino e si è fissata la sua relazione con gli Argonauti; lontano dai luoghi nei quali la tradizione pone la metamorfosi del pescatore di Antedone, del cacciatore del monte Oreie e del figlio di Sisifo. E non si tratta soltanto di un semplice episodio della vita del dio, ma della sua stessa divinizzazione. Nella versione di Possis il luogo, le modalità e il tempo sembrano sottolineare la diversità dell'Argonauta Glaukos rispetto al dio che le altre tradizioni hanno proposto. Per tentare di identificarlo, prendiamo in considerazione il fatto che a riportare tale tradizione sia uno storico di Magnesia sul Meandro[135] (ed è risaputo quanto il ciclo argonautico sia stato popolare e diffuso nella Ionia).

Le tradizioni, relative alla fondazione della città, attestano che essa rivendica un'origine tessalica. Documento ufficiale della fondazione di Magnesia è un'iscrizione mutila, in-

[134] Philostr. *Imag.* II 15. Alla frontiera della Colchide gli Iberi, presso i quali Giasone e Frisso si erano recati, avevano un fiume e un capo chiamati Glaukos, e conoscevano il culto di un *Ghérōn*; cfr. Strab. I 2, 39; XI, 2, 17; XI 3, 4; *Schol.* Ap. Rhod. II 767 (p. 186 Wendel). Sulle coste europee del Bosforo sono attestate inoltre antiche tradizioni locali, relative ad un Vecchio del mare, in relazione con il viaggio degli Argonauti; cfr. F. Vian, 'Légendes et stations argonautiques du Bosphore', in *Littérature Gréco-Romaine et Géographie Historique. Mélanges offerts à Roger Dion*, Paris 1974, p. 101.

[135] Sulla datazione incerta attribuita a Possis cfr. Jacoby III b, p. 226, dove peraltro si ipotizza una data intorno al 200 a.C.

cisa intorno al 200 a.C., proveniente dall'*agorá* della città[136]. In essa è detto come alcuni Magneti di Tessaglia, dopo aver sostato a Delfi, si diressero a Creta, e qui attendevano un segno del dio per tornare in patria. Dopo ben ottanta anni apparvero loro dei corvi bianchi, e allora inviarono una legazione a Delfi per interrogare il dio sul ritorno. Ma Apollon rispose che avrebbero dovuto dirigersi altrove, per occupare un territorio non inferiore a quello che avevano abitato intorno al Pelio e al Peneo, e che la loro guida si trovava in quel momento nel santuario; era un discendente di Glaukos, e l'avrebbero incontrato per primo, uscendo dal tempio. Così infatti avvenne. I Magneti trovarono Leucippo, lo misero al corrente dell'oracolo, del quale egli chiese conferma ad Apollon, e rinnovarono con lui i legami di antica parentela (*synghéneia*)[137].

Di un'origine tessalica, ma da Fere, parla anche Partenio di Nicea, che, riprendendo Ermesianatte, un poeta elegiaco del IV secolo, narra le vicende che portarono Leucippo, figlio di Xantio, discendente di Bellerofonte, a lasciare la Licia e a condurre una colonia di Tessali a Creta, e poi nel paese degli Efesini, dove fondò Kretinaion. Partenio aggiunge,

[136] Cfr. O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin 1900, n° 17 = *FGrHist* 482 F 3.

[137] All'origine tessalica accenna anche un decreto della confederazione dei Cretesi, un falso creato a Magnesia alla fine del III secolo, nel quale si impone alle città dell'isola di favorire i Magneti della Tessaglia, che guidati dal licio Leucippo stanno per salpare da Creta verso l'Asia (*FGrHist* 482 F 4). Ancora vi accenna Conone (*FGrHist* 26 F 29 = Phot. *Bibl.* I 29), secondo il quale i Magneti che abitavano la regione del Pelio e del Peneo, e che avevano preso parte alla guerra di Troia, al ritorno, dieci anni dopo, si fermarono a Delfi per compiere un voto; da lì passarono poi a Creta e quindi in Asia, dove combatterono a fianco della Ionia da poco formata e dell'Eolia, e lì fondarono Magnesia, così chiamata dal vecchio nome della loro patria. Alla Magnesia tessalica rinviano anche un decreto della metà del II secolo, emesso ad Atene (*IG* III 1, n° 16), Strabone (XIV, 1, 11) e Plinio (*Nat. Hist.* V 31, 114).

probabilmente attingendo ad un'altra fonte, che si dice che fu Leucophrye ad aprire la città al nemico, innamoratasi di Leucippo, scelto come capo da quei Ferei che avevano fatto parte della decima consacrata al dio da Admeto[138].

L'ecista Leucippo, guida dei Magneti di Tessaglia, è dunque un discendente di Bellerofonte, e il Glaukos di cui parla l'iscrizione dell'*agorá* non è che il nipote di Bellerofonte e figlio di Ippoloco, il Glaukos che combatte a Troia e scambia le proprie armi con Diomede (Tav. V 1).

Sempre secondo l'iscrizione dell'*agorá* di Magnesia, a Leucippo i Magneti sono legati da una relazione di parentela che viene rinnovata nell'incontro delfico. Cerchiamo di stabilire su quali basi questa parentela si fondi.

I Magneti discendono da Magnes. In Esiodo Magnes, fratello di Macedone, è figlio di Zeus e di Thyia, figlia di

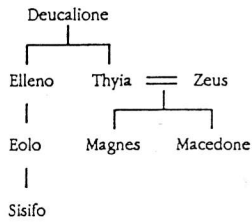
[138] Parth. Nic. V (*Myth. Gr.* II, p. 11). Alla Tessaglia in generale rinvia anche un epigramma funerario (*Anth. Pal.* VII 304). Ad un'origine delfica accenna, invece, un'altra tradizione riportata da Strabone (XIV 1, 40), secondo la quale i Magneti erano discendenti di abitanti di Delfi, stabilitisi prima nella regione dei monti Didimi in Tessaglia; anche per Aristotele (o Teofrasto), a quanto riporta Ateneo (IV, 173 = Arist. *fr.* 631 Rose), i Magneti erano coloni provenienti da Delfi. Tradizione che, probabilmente, risente dei legami che Magnesia aveva con l'oracolo. Un'origine lacedemone è attribuita ai Magneti da Velleio Patercolo (I 4) ed è forse da mettere in relazione con la nuova costruzione della città nel 400/399, ordinata dal generale spartiata Thibron (Diod. Sic. XIV 36, 4), inviato in Ionia quando Sparta decise la spedizione contro Tissaferne (che aveva occupato Mileto e assediato Kyme), sollecitata dalle città ioniche d'Asia che, approfittando della ribellione di Ciro al fratello Artaserse, erano uscite dal controllo persiano. Magnesia si trovava sotto la dominazione achemenide dal 530 a.C., e vi rimase, con alterne vicende, sino all'occupazione macedone. Cfr. M. Sordi, 'Cause ed effetti del conflitto tra Sparta e Atene', in *Storia e Civiltà dei Greci* II 3, Milano 1979, p. 200 sgg.; E. N. Borza, 'Significato politico, economico e sociale dell'impresa di Alessandro', in *Storia e Civiltà dei Greci* III 5, Milano 1979, p. 137 sgg. Per un'esposizione dettagliata delle tradizioni sulle origini di Magnesia cfr. M. B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes 1958, pp. 106-115.

TAV. V

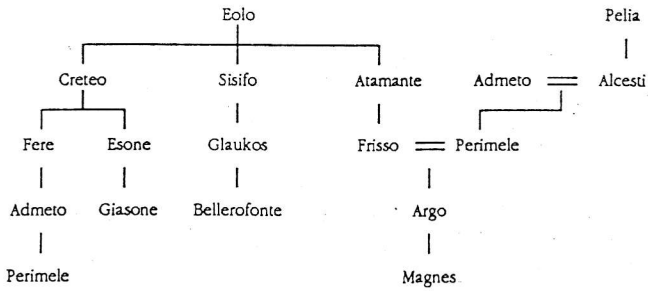
1)

Sisifo
Glaukos
Bellerofonte
Ippoloco
Glaukos
(Xantio)
Leucippo

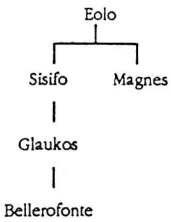
2)


Deucalione
Elleno
Thyia
Zeus
Eolo
Magnes
Macedone
Sisifo

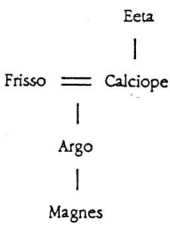
3)


Eolo
Pelia
Creteo
Sisifo
Atamante
Admeto
Alcesti
Fere
Esone
Glaukos
Frisso
Perimele
Admeto
Giasone
Bellerofonte
Argo
Perimele
Magnes

4)


Eolo
Sisifo
Magnes
Glaukos
Bellerofonte

5)


Eeta
Frisso
Calciope
Argo
Magnes

Deucalione[139]. Secondo la genealogia che fa anche Elleno figlio di Deucalione[140], Thyia è sorella di Elleno, padre di Eolo, padre di Sisifo. Magnes è dunque cugino di Sisifo (Tav. V 2). Sempre Esiodo conosce un'altra genealogia, riportata da Antonino Liberale[141], nella quale Magnes è figlio di Argo, figlio di Frisso e di Perimele, figlia di Admeto, re di Fere, e di Alcesti, figlia di Pelia re di Iolco. Ora Frisso è figlio di Atamante, figlio di Eolo, che è padre anche di Sisifo. Dunque Frisso, avo di Magnes, è cugino del figlio di Sisifo, Glaukos, padre di Bellerofonte. Anche dal lato materno Magnes è collegato ad Eolo attraverso la madre Perimele, figlia di Admeto, figlio di Fere, figlio di Creteo, fratello di Sisifo, figlio di Eolo (Tav. V 3). Una terza genealogia, infine, fa Magnes figlio di Eolo, dunque fratello di Sisifo e zio di Glaukos, padre di Bellerofonte[142] (Tav. V 4).

Tutte e tre le genealogie, con relazioni di diverso tipo e distanza, offrono la possibilità di collegare, attraverso Eolo, Magnes, eponimo dei Magneti, ai discendenti di Sisifo, tra i quali c'è Leucippo; permettono inoltre di inserire Magnes in un circuito di tradizioni argonautiche.

Magnes è nipote di Frisso, il quale da bambino, destinato al sacrificio con la sorella Elle, fu salvato dall'arrivo di un ariete alato dal vello d'oro, mandato da Zeus, e da questo fu condotto in Colchide presso il re Eeta; qui in seguito ne sposò la figlia, Calciope, e in cambio sacrificò l'ariete a Zeus e donò il vello ad Eeta. Da Calciope ebbe diversi figli, tra i quali Argo, padre di Magnes (Tav. V 5). Costui, secondo Apollonio Rodio, gettato da una tempesta con i fratelli sull'isola di Ares, incontrò gli Argonauti e li guidò in Colchide,

[139] Hes. *fr.* 7 M.-W.

[140] Hes. *frr.* 3, 4 M.-W.

[141] Ant. Lib. *Met.* 23 = Hes. *fr.* 256 M.-W.

[142] Pisander *FGrHist* 16 F 1 = *Schol.* Eur. *Phoen.* 1760 (I p. 414 Schwartz); Paus. VI 21, 11; Apollod. I 7, 3.

per poi fare ritorno con loro in Grecia[143]. Ancora, Magnes ha per nonno materno l'Argonauta Admeto, cugino di Giasone, essendo i padri, Fere ed Esone, fratelli. La parentela con la casa regnante di Fere può avere avuto, dunque, un ruolo nell'elaborazione della tradizione riportata da Partenio, che fa di Fere il luogo d'origine degli abitanti di Magnesia sul Meandro[144].

In questo contesto è chiaro che il Glaukos che costruisce Argò a Pagase, il porto di Iolco, nella penisola di Magnesia[145] (e al momento della spedizione i Magneti sono ancora nella loro terra sul Pelio, o sulle rive del Peneo[146], da dove partono poi per partecipare alla guerra di Troia, successiva alla spedizione), il Glaukos della tradizione ricordata a Magnesia sul Meandro non può essere che il figlio di Sisifo, che, a seconda delle distanze genealogiche, è cugino in linea ascendente o discendente, o addirittura nipote di Magnes, e antenato diretto, in quanto padre di Bellerofonte, di Leucippo[147].

Le tradizioni che riconoscono un'origine tessalica a Ma-

[143] Ap. Rhod. II 1030 sgg. Alcune tradizioni ben attestate prima di Apollonio potrebbero far pensare che Argo e i suoi fratelli abbiano raggiunto la Grecia con i loro mezzi, indipendentemente da Giasone, grazie all'aiuto profetico di Fineo che salva loro la vita, e per questo Elio, su richiesta di Eeta, toglie all'indovino la vista (Istros *FGrHist* 324 F 67; cfr. Apollod. I 9, 21; F. Vian, *Apollonios de Rhodes. Argonautiques* I, p. 171). Secondo Ferecide [*FGrHist* 3 F 106 = *Schol.* Ap. Rhod. I 4 e (p. 7 Wendel)] la nave degli Argonauti porta il nome del figlio di Frisso, e in Apollodoro (I IX, 16) costui è il costruttore della nave.

[144] M. B. Sakellariou, *op. cit.* (vedi n. 138), p. 113,

[145] Ap. Rhod. I 238.

[146] *Il.* II 756-758.

[147] L'Argonauta Glaukos è stato identificato di solito con il dio di Antedone; cfr. G. Weicker, *s.v. Glaukos*, in *RE* VII, 1, 1910, col. 1409; R. Gaedechens, *s.v. Glaukos*, in Roscher, *Lex. Gr. Röm. Myth.* I 2, 1886-1890, col. 1683. Una sovrapposizione di personaggi è riscontrabile in R. Roux (*Le Problème des Argonautes*, Paris 1949, pp. 219 sg.; 237), che

gnesia e che attestano il legame di parentela tra l'ecista Leucippo e il licio Glaukos, figlio di Bellerofonte, come anche la parentela che unisce i Magneti, in quanto discendenti di Magnes, a Leucippo, a sua volta parente di Magnes (origine e parentela attestate, come si è visto, alla fine del III secolo nella versione ufficiale della fondazione e nel IV secolo nella versione riportata da Ermesianatte), permettono di precisare il posto che il dio marino Glaukos ha nella storia della città.

In Asia Minore, ricca di tradizioni argonautiche, anche Magnesia sul Meandro elabora le proprie, costruendosi un passato e un'identità. Se Mileto vanta Ergino, e Samo Anceo, piloti potenziali della nave Argò, alla morte di Tifi, con Eufemo e Nauplio[148], Magnesia ha Glaukos, antenato del proprio ecista, pilota e costruttore di Argò. Se Anceo, Ergino, Eufemo e Nauplio sono figli di Poseidon o suoi discendenti (come Ergino in altre tradizioni) ed abili nocchieri, Glaukos diventa addirittura un dio del mare. Magnesia inoltre può

identifica l'Argonauta Glaukos con il figlio di Minosse e con il dio di Antedone.

[148] Per Ergino, eroe milesio, cfr. Ps. Orph. *Arg.* 152-154; Ap. Rhod. I 186; Hyg. *Fab.* 14. Per Anceo, fondatore e primo re di Samo, Asios *ap.* Paus. VII 4, 1 = *fr.* 7 Davies; Iambl. *Vit. Pyth.* II 13; Ap. Rhod. I 188; II 865-866; IV 209-210; Hyg. *Fab.* 14, 18, 142. Anceo è il pilota designato in Apollonio Rodio (II 894 sgg.); in Valerio Flacco è Ergino (V 63-66). Da Chio proviene un'iscrizione mutila dell'inizio del IV secolo contenente una lista di Argonauti. Accanto a Castore e Polluce sono citati Nauplio, Anceo, Ergino, Eufemo, figlio di Poseidon, e un altro Eufemo, la cui paternità è cancellata; cfr. B. Haussoulier, 'Inscriptions inédites de l'ile de Chios', *Rev. Èt. Gr.* 3, 1890, pp. 206-210. Di un certo antagonismo esistente tra Magnesia e le altre città sembra testimoniare un'iscrizione relativa a un decreto dei Panelleni (*CIG* 2910), emesso ad Atene verso la metà del II secolo d.C., nel quale si dice che i Magneti che abitano presso il Meandro, coloni dei Magneti di Tessaglia, sono stati i primi Greci ad essere venuti in Asia; anche Mileto infatti, in un'iscrizione del I secolo d.C. (*CIG* 2878) afferma d'essere la città più antica della Ionia. Di discendere dai Pelasgi di Tessaglia si vantano, peraltro, gli abitanti di Chio (Strab. XIII 3, 3; cfr. Eust. *in* Dion. Perieg. 533).

vantare tra gli Argonauti, a seconda delle tradizioni, Argṑ e Admeto, padre e nonno del proprio eponimo, e un eponimo, cugino o zio, dell'Argonauta Glaukos. Inserito nelle tradizioni argonautiche ancora vive nel III secolo d.C., quando vengono coniate monete con la scritta *Argṑ Magnḗtōn*, e la raffigurazione della nave[149], Glaukos, il dio antenato dei Magneti, rappresenta per la città un titolo di prestigio da opporre a quelli delle altre città della Ionia, che, a loro volta, vantano eroi argonauti, ma è anche un titolo di nobiltà da far valere, verosimilmente, nei rapporti con i governi stranieri che reggono le sorti della città[150].

La tradizione riportata da Possis può dunque essere collegata alle tradizioni sulle origini di Magnesia, permettendo in tal modo di recuperare la funzione che Glaukos svolge nell'ideologia della città. È necessario però, sottoporre tale

[149] Alcune monete della città infatti, coniate sotto gli imperatori Severo Alessandro, Massimino, Gordiano, Treboniano Gallo e Gallieno, recano sul rovescio l'iscrizione *Argṑ Magnḗtōn* e la raffigurazione della nave; cfr. O. Kern, *op. cit.* (vedi n. 136) p. XXV; *Brit. Cat.* 167, 66 pl. XXI; 173, 103; T. E. Mionnet, *Suppl.* VI 249, 1095; 253, 1122; 256, 1141.

[150] Nel confuso periodo successivo alla morte di Alessandro Magno (323 a.C.), Magnesia segue le sorti delle città greche d'Asia e delle isole, oggetto delle ambizioni egemoniche dei Diadochi, e poi delle monarchie insediate nei regni in cui si suddivide l'impero. L'Asia Minore nel 281 a.C., anno della scomparsa dell'ultimo Diadoco, Seleuco, si trova sotto la guida del figlio di costui, Antioco I. Successivamente Magnesia fa parte del regno di Pergamo, a stare a una lettera indirizzata al consiglio e al popolo della città da Attalo I, successo nel 241 a.C. allo zio Eumene. Sotto la dominazione seleucide Magnesia si trova quando, dopo la sconfitta subita da Antico III nel 189 a.C. da parte dei Romani a Magnesia sul Sipilo, viene assegnata da costoro, con gran parte dei territori seleucidi, all'attalide Eumene II, loro alleato; territori che Attalo III, alla sua morte, lascia in eredità al popolo romano, e che costituiscono la prima provincia asiatica con il nome di *Asia Minor*. Cfr. P. Lévêque, 'Forme politiche e rapporti sociali', in *Storia e Civiltà dei Greci* IV 7, Milano 1977, p. 130 sgg. e, dello stesso autore, 'I regni d'Oriente: linee di sviluppo e fattori di dissoluzione', *ibid.*, pp. 162 sgg.; 192 sgg.; 207 sgg.

tradizione anche ad un'analisi interna, per vedere se essa stessa offre indicazioni sull'utilizzazione che del dio è stata fatta, e in quale contesto storico.

Se a Corinto Glaukos è stato elaborato con due valenze diverse, quella divino-oracolare e quella eroica, a Magnesia conosce un'unica rielaborazione, nella quale presenta tratti argonautici e divino-oracolari, mentre a Corinto l'elemento divino-oracolare non è argonautico. Magnesia, pur utilizzando il figlio di Sisifo, non attribuisce al suo antenato i tratti oracolari che sono specifici del dio di Corinto, né lo confonde con il dio marino di Antedone, le cui tradizioni sono diffuse nell'Egeo, ma ne fa un Argonauta, costruttore e pilota di Argò, che diventa dio nel mar Tirreno, al ritorno dalla Colchide, e che perciò non può essere confuso con il dio che dà i suoi oracoli agli Argonauti durante il viaggio verso la Colchide, o al ritorno, prima di uscire dal Ponto[151].

La scelta di un mare che non sia l'Egeo, ribadisce la diversità del Glaukos di Magnesia dagli altri personaggi. Prima che la spedizione arrivi nel Tirreno, per Magnesia non esiste il dio marino Glaukos. Il modello scelto per la divinizzazione, presente anche nelle vicende del dio oracolare di Antedone o di Corinto, è qui elaborato in modo da fare del figlio di Sisifo, consanguineo di Magnes e antenato di Leucippo, un dio divenuto tale per volontà di Zeus, senza aver ingerito alcuna erba magica, e che della sua divinità dà prova restando

[151] È probabile che, essendo Glaukos il costruttore di Argò, il padre di Magnes, Argo, abbia assunto un ruolo particolare nelle tradizioni argonautiche diffuse a Magnesia, anche in base a quanto detto prima sulle tradizioni che lo riguardano, dal momento che viene meno Argo figlio di Agestore, che in Apollonio Rodio è il costruttore, ispirato da Athena, della nave e datore del nome. Va ricordato che proprio nel Tirreno, nell'isola Etalia (Elba), le tradizioni identificavano un porto che recava il nome della nave Argò (Portoferraio), anche se non è possibile metterlo in relazione con Magnesia; cfr. Diod. Sic. IV 56, 5; Ap. Rhod. IV 658; Strab. V 2, 6; Timeo *FGrHist* 566 F 85.

visibile soltanto a Giasone, mentre nello stesso tempo è invisibile agli altri.

Glaukos è pilota della nave nelle acque del Tirreno, al momento in cui gli Argonauti si scontrano con i Tirreni, ed è l'unico a non essere ferito durante la battaglia navale; la sua invulnerabilità è segno che quello è il luogo propizio per il tuffo voluto da Zeus, ed è dalla nave, di cui è pilota, non da terra, come nelle altre tradizioni, che questo viene eseguito. La sua grande esperienza del mare e l'abilità di maneggiare le armi sono fattori determinanti nel comportamento tenuto. Per risalire ai motivi che possono aver influito sulla scelta di ambientare nel Tirreno, mare *lontano* e *diverso* dall'Egeo, la tradizione riportata da Possis, va presa in considerazione l'identità della controparte indicata durante la battaglia navale: gli Etruschi.

Certo Glaukos, figlio di Sisifo, è un personaggio di Corinto, e sono ben note le relazioni commerciali che legavano la città all'area etrusca sin dall'VIII secolo a.C., come anche le tradizioni relative al corinzio Demarato, nobile bacchiade, che intratteneva scambi commerciali con l'Etruria, e che, quando i Bacchiadi furono espulsi da Corinto all'avvento di Cipselo, si rifugiò a Tarquinia, dove era conosciuto[152].

[152] Cfr. J. P. Salmon, *op. cit.* (vedi n. 1), pp. 74, 91-92, 106, 150. A Tarquinia Demarato prese in moglie una donna di stirpe illustre, dalla quale ebbe due figli, Aronte e Lucumone. Quest'ultimo, trasferitosi a Roma, assunse come nome Lucio e come gentilizio Tarquinio, e alla morte del re Anco Marzio, gli successe nel governo della città; cfr. Dion. Hal. III 46-48; Cic. *Rep.* II 19-20; Liv. I 34; IV 3; Strab. V 2, 2. È interessante che l'eraclide e bacchiade Demarato scelga come sede Tarquinia, dove il fondatore, sia esso Tarchon, venuto dalla Misia, o Tyrrhenos, venuto dalla Lidia, è secondo alcune tradizioni discendente o figlio di Eracle. Sulle tradizioni relative alla fondazione di Tarquinia cfr. D. Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Roma 1984, pp. 226-259 e in particolare su Demarato cfr. Id., 'Une vision tarquinienne de Tarquin l'Ancien', in *Studia Tarquiniensia*, Roma 1988, p. 13 sgg.

Ma per Magnesia (ché dietro l'elaborazione della tradizione, come si è visto, non c'è Corinto, bensì Magnesia sul Meandro) non possono valere queste considerazioni nella scelta del luogo della divinizzazione di Glaukos.

Si è detto che, in relazione alla loro origine, i Magneti affermavano di provenire dalla Tessaglia dove occupavano il territorio tra il Pelio e il Peneo[153]. Ora è proprio in Tessaglia che alcune tradizioni collocano i Pelasgi, che da lì si diressero poi verso l'Italia, per diventare gli antenati dei Tirreni[154]. L'identificazione degli Etruschi con i Pelasgi si fa risalire, come sembra probabile, a Ecateo di Mileto, quindi sarebbe sorta nell'ambito ionico, dove queste tradizioni si sviluppano nel quadro delle relazioni esistenti tra Mileto e l'Etruria[155]. Mileto infatti, attraverso Sibari, aveva strette relazioni con gli Etruschi; non provava certo nei loro confronti l'ostilità e il risentimento che, soprattutto dopo la battaglia di Alalia (535 a.C.), sentivano i Focei, propensi a riconoscere agli Etruschi l'origine lidia, piuttosto che l'origine pelasgica, che era anche la loro; gli Ioni infatti si attribuivano un'origine pelasgica. Se gli Etruschi erano Pelasgi, si trovavano dun-

[153] Strabone (XIV, 1, 39, 42) qualifica Magnesia sul Meandro come città eolica. L'idea che i Magneti fossero eolici è da collegare al fatto che si dicessero provenienti dalla Tessaglia, quindi, discendenti di Eolo (lo stesso Magnes in una genealogia tarda è figlio di Eolo); quest'idea non riflette però una situazione etnica e linguistica; cfr. M. B. Sakellariou, *op. cit.*, (vedi n. 138), p. 274 sg.

[154] Sulla relazione tra Pelasgi e Tessaglia, documentata dalla tradizione più antica, cfr. D. Briquel, *op. cit.*, (vedi n. 152), p. 115 sgg. Sulla migrazione dei Pelasgi dalla Tessaglia in Italia cfr. Hellan. *ap.* Dion. Hal. I 28, 3 = *FGrHist* 4 F 4; Dion. Hal. I 18, 3, e su questo D. Briquel, *op. cit.*, pp. 119-126; Diod. Sic. XIV, 113; Andron *FGrHist* 10 F 16 = St. Byz. *s.v.* *Dōrion*; Hieron. Cardianus *FGrHist* 154 F 17 = Strab. IX 5, 22; Strab. V 2, 3.

[155] Su tale identificazione, ammessa a partire dalla fine del VI secolo da Ellanico, Sofocle, Tucidide, da riportare probabilmente a Ecateo, cfr. D. Briquel, *op. cit.* (vedi n. 152), pp. 125-126; 248; 624 sgg.

que in rapporto di *synghéneia* con i Greci, in particolare con gli Ioni, che si dicevano Pelasgi[156].

Ora, la città di Magnesia cadeva nella zona di influenza della ionica Mileto, che, dopo aver occupato la parte inferiore della pianura del Meandro, era avanzata fino a Magnesia, dopo che quest'ultima era stata occupata dai Cimmeri nel VII secolo. E fu proprio Mileto che, insieme ad Efeso, dopo la distruzione di Magnesia, data al fuoco dai Cimmeri intorno al 657 a.C., contribuì alla sua ricostruzione[157]. Inoltre Magnesia, che era stata soggetta alla dominazione del re lidio Gige, che aveva attaccato più volte anche Mileto, il cui territorio fu sottoposto dai suoi successori a continue campagne di saccheggio[158], non doveva certo preferire alla tradizione che identificava gli Etruschi con i Pelasgi, quella dell'origine lidia. Ancora Eforo, narrando dell'arrivo dei Pelasgi a Cizico, dice che costoro erano stati cacciati dalla Tessaglia e dalla Magnesia; dunque i Pelasgi sono attestati anche nella penisola di Magnesia[159].

Le relazioni commerciali esistenti tra l'Etruria e una parte della Ionia, e la comune origine pelasgica, possono dunque aver favorito la scelta del mar Tirreno per la divinizzazione di Glaukos. Tale scelta sta a indicare che il dio, inserito nel quadro delle tradizioni argonautiche che Magnesia elabora e oppone a quelle delle altre città della Ionia, ha già una funzione in questo contesto storico, ancor prima che la sua presenza nella storia della città possa essere utilizzata per acquistare prestigio e considerazione presso i sovrani stra-

[156] Cfr. Herodot. I 56; VII 94. Gli Ioni infatti, fintanto che abitarono nel Peloponneso, prima che Danao e Xuto vi giungessero, si chiamavano Pelasgi Egialei; poi dal tempo di Ione, figlio di Xuto, si chiamarono Ioni.

[157] Cfr. L. Bürchner, *s.v. Magnesia*, in *RE* XIV 1, 1928, col. 471.

[158] Herodot. I 14-18.

[159] Eph. *FGrHist* 70 F 61 = *Schol.* Ap. Rhod. I 1037 b (p. 92 Wendel).

nieri che si succedono nel suo governo. La collocazione della divinizzazione nel mar Tirreno, come l'analisi della tradizione riportata da Possis sembra indicare, può essere stata un frammento della grande utilizzazione politica che delle tradizioni relative ai Pelasgi, della loro identificazione con i Tirreni, è stata fatta, sia da parte greca, che da parte etrusca[160].

Corinto e Magnesia hanno dunque elaborato lo stesso personaggio in un diverso contesto storico-sociale, spinte da esigenze diverse. La prima ha fatto di Glaukos un dio, diverso dal benevolo dio di Antedone, e un eroe, con soluzioni che soltanto nella città sono possibili, in quanto il rapporto che Glaukos ha con la «sovranità», soltanto in essa è significativo; Sisifo è re a Corinto, e solo a Corinto Glaukos è figlio del re. A queste soluzioni sono comuni, come si è visto, costanti strutturali, presenti nei diversi piani d'elaborazione mitica, sia egli principe, eroe, o divinità. Collegato a una realtà negativa e malefica, Glaukos diventa il mezzo per entrare in rapporto con alcuni aspetti dell'esistenza che sfuggono al controllo dell'uomo, imprevedibili e pericolosi. Sempre a Corinto Glaukos è utilizzato coerentemente nell'elaborazione dinastica di Eumelo, inserito nella ricostruzione orientata delle vicende della città.

Magnesia, da parte sua, utilizza il figlio di Sisifo, sottolineando i legami con l'Etruria, per inserirsi nelle tradizioni argonautiche di cui le città della Ionia si vantano; trova così il suo Argonauta, e ne fa addirittura un dio, in un personaggio che offre la possibilità di essere collegato alla storia più antica della città e alle figure più importanti del suo passato; titolo di prestigio da far valere anche nei rapporti con le domina-

[160] Cfr. D. Briquel, *op. cit.* (vedi n. 152), in particolare p. 627 sgg. Non ci riferiamo qui alle tradizioni argonautiche, né intendiamo porre un'equivalenza tra tradizioni pelasgiche e argonautiche, crediamo infatti che esse vadano distinte. Al riguardo si vedano le considerazioni di D. Briquel (*op. cit.*, pp. 346, 610-611), critiche nei confronti di J. Berard che la sostiene.

zioni straniere, e questo, probabilmente, già a partire dall'occupazione persiana, se, come i dati indicano, l'elaborazione della tradizione può essere considerata precedente. Pur essendo un dio marino, l'Argonauta Glaukos non è il Glaukos di Antedone, né il dio di Corinto che predice soltanto sventure, e che diventa immortale tuffandosi in una fonte. Per il figlio di Sisifo, e padre di Bellerofonte, antenato dell'ecista dei Magneti di Ionia e *synghenḗs* del loro eponimo, Magnesia ha scelto un altro percorso mitico, elaborando per lui una nuova identità, funzionale alle proprie esigenze.

Capitolo terzo

GLAUKOS FIGLIO DI MINOSSE L'INIZIAZIONE DI UN BIMBO CADUTO NEL MIELE

Il terzo personaggio omonimo di Glaukos di Antedone e di Glaukos di Corinto, che ora prenderemo in considerazione, è il bambino, figlio di Minosse, re di Creta. La tradizione mitica a lui relativa è riportata in forma più dettagliata da Apollodoro e da Igino[1].

Apollodoro scrive che Glaukos, inseguendo un topo, cadde in un'anfora di miele e morì (Fig. 3)[2]. Minosse, dopo aver fatto molte ricerche per ritrovarlo, consultò degli indovini: i Cureti gli risposero che nelle sue mandrie (*aghélai*) era nata una mucca di tre colori e che l'uomo che avrebbe saputo trovare il paragone più adatto per descrivere il colore della pelle, gli avrebbe restituito il figlio vivo. Quando gli indovini furono riuniti, Polyidos, figlio di Cerano, paragonò il mantello della mucca al frutto del rovo, e, messosi a cercare il

[1] Del tema hanno trattato i tre tragici. Eschilo nelle *Kressai* (*frr.* 116-120 Radt), Sofocle nei *Mánteis* (*frr.* 389a-400 Radt) ed Euripide nel *Polyidos* (*frr.* 634-646 Nauck[2]); inoltre Aristofane in una commedia egualmente intitolata *Polyidos* (*frr.* 468-476 Kassel-Austin). Il mito costituiva anche la base di una pantomima (Lucian. *Salt.* 49), da non confondere con la danza di cui riferisce Velleio Patercolo (II 83), eseguita da Planco, partigiano di Antonio, e poi generale di Cesare, nella quale costui sosteneva il ruolo di Glaukos dio marino.

[2] Apollod. III 2, 3. La scena del ritrovamento del corpo da parte di Polyidos, alla presenza di Minosse e Pasife, è rappresentata su uno scarabeo etrusco del IV secolo a.C. (Paris, *Cab. Méd.* coll. Luynes 273) (Fig. 3). La stessa scena, senza Pasife, è proposta da alcune gemme romane di età repubblicana. Cfr. *Lex. Ic. Myth. Class.* IV 1, p. 274; IV 2, p. 160.

bambino, lo trovò grazie a una specie di divinazione (*diá tinos manteías*). Minosse, però, volendo che il figlio fosse da lui riportato in vita, lo fece chiudere insieme al cadavere. Mentre Polyidos aspettava, non sapendo cosa fare, vide un serpente che si dirigeva verso il morto, e temendo di essere soppresso se qualcosa di male fosse accaduto al cadavere, uccise il rettile con un colpo di pietra. Poco dopo giunse un altro serpente, e vedendo il compagno morto si allontanò per procurarsi un'erba che, posta poi sul serpente, lo riportò in vita. Polyidos allora applicò l'erba al corpo di Glaukos e risuscitò il bimbo[3]. Minosse, però, non permise ancora che Polyidos tornasse ad Argo, se prima non avesse insegnato a suo figlio l'arte della divinazione. L'indovino, costretto, obbedì, ma al momento di partire ordinò a Glaukos di sputargli in bocca, e il fanciullo, così fatto, dimenticò l'arte mantica.

L'altra fonte, Igino, riporta una tradizione che differisce per alcuni particolari dalla precedente. Igino scrive[4] che Glaukos, mentre giocava a palla, cadde in un'anfora piena di miele. Il dio Apollon, consultato dai genitori sulla sua scomparsa, rispose che era nato un essere prodigioso; chi ne avesse dato una spiegazione avrebbe restituito loro il bambino. Minosse, informatosi, seppe che era nato un vitello che tre volte al giorno, ogni quattro ore, cambiava colore, prima bianco, poi rosso, e poi nero. Il sovrano, per risolvere il prodigio, convocò gli auguri, ma questi non seppero trovare una soluzione. Polyidos invece, figlio di Cerano, trovò una similitudine per il *monstrum* che era stato loro indicato dimostrando che il prodigio era simile all'albero del gelso, che

[3] Una spiegazione razionalistica del mito è riportata da Palefato (*Incr.* 26) e da Apostolio [V 48 (II p. 345 Leutsch-Schneidewin)], secondo la quale Glaukos, che stava molto male per aver mangiato del miele, fu salvato da Polyidos con un'erba che un medico di nome Drakon gli aveva fatto conoscere.

[4] Hyg. *Fab.* 136.

prima è bianco, poi rosso, e quando è maturo, nero. Minosse allora lo mise al corrente del responso del dio e gli chiese di ritrovargli il figlio. Mentre prendeva i presagi, Polyidos vide una civetta (*noctua*) appollaiata sulla cantina, che allontanava delle api, e, riconosciuto l'auspicio, trasse dall'anfora il bambino morto. A lui il re chiese di riportarlo in vita, e alla sua risposta, di non poter fare ciò, ordinò che fosse chiuso con il cadavere nella tomba, e che in esso venisse posta una spada (Fig. 4)[5]. Qui l'indovino vide un serpente che si dirigeva verso il corpo; pensando che volesse divorarlo, lo colpì con la spada e l'uccise. Un altro serpente, essendosi accorto che il primo era morto, portò un'erba, e toccatolo con questa, gli restituì la vita. La stessa cosa fece Polyidos con il bimbo, e quando fu aperta la tomba, da cui provenivano delle grida, Minosse riebbe il figlio, e l'indovino tornò in patria con molti doni.

Le due versioni esposte precedentemente, relative a Glaukos di Creta, possono essere riassunte nello schema seguente:

APOLLODORO

1)	Glaukos (topo) →	Miele (Morte) →	Cureti →	Polyidos	(Ritrovamento)
2)	Reclusione	Polyidos	serpenti erba	Glaukos	(Resurrezione)
3)	(Insegnamento della divinazione)			Polyidos ⇄ Glaukos	

IGINO

1)	Glaukos (palla) →	Miele (Morte) →	Apollon →	Polyidos noctua / api	(Ritrovamento)
2)	(Reclusione)	Polyidos	serpenti erba	Glaukos	(Resurrezione)

[5] Il momento (Fig. 4) è raffigurato su una coppa attica a fondo bianco di Sotades, del secondo quarto del V secolo a.C. (London, *Brit. Mus.* D 5).

Nella morte e resurrezione di Glaukos Jeanmaire ha giustamente messo in luce gli aspetti iniziatici[6]. Allusioni a temi di tal tipo egli vede nel nome dell'animale rincorso dal piccolo, *mys* (topo), che evoca le espressioni *myeîn* e *myeîsthai*, dare o ricevere l'iniziazione, e nel termine *aghélai*, usa-

La coppa proviene da una tomba nella quale furono trovate due coppe dello stesso pittore, i soggetti delle quali, Euridice e Aristeo, e la ninfa Melissa, rimandano a temi iniziatici nei quali il miele assume un ruolo importante. Cfr. L. Burn, 'Honey pots: tree white – ground cups by the Sotades painter', *Antike Kunst* 28, 1985, pp. 93-105; *Lex. Ic. Myth. Class.* IV 1, p. 274; IV 2, p. 160.

[6] Per H. Jeanmaire [*op. cit.* (vedi Cap. I, n. 25), pp. 445-450] il mito di Glaukos, figlio di Minosse, presenta dei contatti con quello di Glaukos di Antedone. Egli parla di morte iniziatica tanto per il primo quanto per il secondo, ponendo sullo stesso piano l'immersione del miele dell'uno e il salto nel mare dell'altro. J. G. Frazer ['The resurrection of Glaucus', in *Apollodorus. The Library II*, Cambridge (Mass.) – London 1979 (London 1921), p. 363] nota la presenza dell'erba nel mito di Glaukos di Creta, rilevando peraltro che gli antichi hanno distinto il primo Glaukos dal figlio di Minosse. B. Sergent [*L'omosessualità nella mitologia greca*, Roma-Bari 1986 (Paris 1984), pp. 166-171] riconduce la figura di Glaukos al tema iniziatico di morte e rinascita, nel quale è presente la relazione omosessuale tra maestro e allievo, rintracciata in Glaukos di Creta e nelle divinità marine di Antedone e di Corinto. Da L. Preller Glaukos è inteso come probabile immagine della stella del mattino (*Griechische Mythologie* II, p. 475); connesso con il moto degli astri è anche per R. Gaedechens ('Glaukos, Sohn des Minos', *Arch. Zeitung* 1880, pp. 69-71). A. W. Persson riconosce nel mito di Glaukos di Creta elementi quali l'albero del gelso, la pianta e il serpente derivati da un'antica *vegetational religion*; esso è il mito originale al quale si sono poi mescolati altri motivi, dando luogo al mito di Glaukos in Beozia e a Potnia [*op. cit.* (vedi Premessa, n. 1), p. 23]. Secondo R. F. Willetts, che collega il mito ai riti di iniziazione tribale, il mito di Glaukos rinvia ad un originale primitivo ciclo totemico. La presenza del serpente è il più ovvio elemento totemico. Glaukos, morendo, diventa uno spirito-serpente, e la resurrezione del rettile è simbolo del suo ritorno alla vita [*Cretan Cults and Festivals*, London-New York 1962, pp. 59-67; *art. cit.* (vedi Premessa, n. 1), pp. 23, 27]. P. Faure ha messo in rapporto il mito di Glaukos con la lavorazione del bronzo, vedendo in

to per indicare le mandrie nelle quali nasce la strana mucca, e che a Creta indica i gruppi formati dagli iniziandi, nei quali si entra all'età di diciotto anni; ed ancora, nell'enigma a cui Polyidos trova la soluzione, e che lo designa come la persona giusta per trovare e riportare in vita il bambino. Questo motivo è messo in relazione con l'uso di linguaggi convenzionali, propri delle società iniziatiche, più o meno segrete, nelle quali è previsto l'apprendimento di domande e risposte stereotipe, collegate con l'enunciazione e la soluzione di enigmi oscuri per chi non conosce la risposta, e che contengono allusioni a particolari comprensibili ai soli iniziati. Nella mora, che è prima bianca, poi rossa, e infine nera, egli vede un'allusione a tre gradi del processo iniziatico, messi in rapporto con i tre colori emblematici[7]. Jeanmaire dichiara però di non poter affermare che si tratti di iniziazioni preparatorie all'ammissione dei giovani alla vita civica, o, come alcuni dettagli della tradizione fanno pensare, di iniziazioni preliminari all'ammissione in una qualche corporazione specializzata in tecniche trasmesse da maestro ad allievo, in particolare di un'iniziazione all'arte divinatoria[8].

esso un rituale d'iniziazione dei fonditori, nel quale le fasi della resurrezione di Glaukos corrispondono a quelle della preparazione del metallo [*La vita quotidiana a Creta ai tempi di Minosse*, Milano 1984 (Paris 1973), pp. 184-185; 311].

[7] D. Briquel ha introdotto la prospettiva trifunzionale nell'analisi delle istituzioni iniziatiche, nelle quali si trovano tracce di essa; anche se non c'è un'articolazione cosciente delle tre funzioni, la prospettiva trifunzionale, come strumento di analisi, obbliga a prendere in considerazione tutti gli aspetti della partecipazione del cittadino alla vita della *polis* ('Initiations grecques et idéologie indo-européenne', *Annales E.S.C.* 3, 1982, pp. 454-464).

[8] H. Jeanmaire, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 25), p. 446. Secondo L. Preller [*op. cit.* (vedi n. 6), p. 475] il mito è basato su un'antica storia di un indovino, e il suo allegorico contenuto descrive il trionfo dell'arte mantica nelle sue tre funzioni: la soluzione di enigmi, la previsione del futuro dal passaggio di uccelli e la conoscenza di rimedi.

Per cercare di stabilire quale tipo di iniziazione abbia ricevuto a Cnosso il piccolo Glaukos, prendiamo in esame le versioni riportate da Igino e da Apollodoro, tentando di chiarire peraltro quale funzione svolga nella tradizione la presenza di quegli elementi, iniziatici anch'essi, che rimandano però a un'iniziazione diversa da quella ricevuta da Glaukos.

Secondo la tradizione, sia che il bambino giochi a palla, sia che insegua un topo (chiaramente passatempi da fanciullo), egli muore cadendo in un'anfora di miele, anfora che, secondo Igino, si trova nella *cella vinaria*; Apollodoro invece non precisa né il presagio, né il luogo. Nella versione di Igino è il dio Apollon ad essere consultato sulla scomparsa del bimbo, e a dare le prime indicazioni su chi potrà ritrovarlo.

Nella versione data da Apolloro Minosse si rivolge invece ad alcuni *mánteis*, i Cureti, che indicano esplicitamente il fatto prodigioso che si è verificato e quanto occorre fare per ritrovare il fanciullo. Essi però non intervengono direttamente nella vicenda; altri indovini sono chiamati, come nella versione di Igino, e tra di loro è Polyidos che offre la migliore similitudine, dimostrando così di poter trovare il corpo.

Ora, la versione riportata da Apollodoro prevede una conclusione differente da quella della versione data da Igino; in essa, infatti, Minosse, ricevuto il figlio vivo, chiede a Polyidos di insegnare a Glaukos l'arte della profezia. Costretto, l'indovino gliela insegna, ma prima di ripartire, ordina al fanciullo di sputargli in bocca, e Glaukos dimentica quanto ha appreso. Il fatto che Minosse chieda per il figlio la divinazione, significa dunque, che l'esperienza vissuta da Glaukos non ha fornito al fanciullo tale capacità; la richiesta del re in definitiva, giacché Glaukos perde subito il sapere mantico, è fatta proprio perché il fanciullo ne sia privato, perché sia qualificato come «non profeta»; la richiesta sottolinea il fatto che Glaukos non è indovino, e che l'iniziazione da lui ricevuta non è un'iniziazione mantica.

Nella versione che presenta questa conclusione, diversamente da quella riportata da Igino, nella quale Minosse si rivolge al dio Apollon, sono i Cureti, come si è detto, che, quando il sovrano li consulta (*emanteúeto*) per ritrovare Glaukos (quindi i Cureti sono presenti come *mánteis*)[9], rivelano la presenza dell'essere prodigioso e che indicano in colui il quale offrirà la similitudine migliore, chi troverà il bambino e gli restituirà la vita.

Sono i Cureti che pongono la domanda alla quale Polyidos risponde, superando così la prova per poter cercare e risuscitare Glaukos, guidarlo cioè nel suo passaggio dalla morte alla vita iniziatica; Cureti che non intervengono direttamente nella sua ricerca, ma sembrano sovrintendere al rito. Sono loro infatti, che con le indicazioni date, dimostrando dunque di essere a conoscenza dell'evento e del suo svolgimento, forniscono il mezzo per trovare Polyidos, primo maestro d'iniziazione come Glaukos è il primo iniziato. Essi rendono possibile l'avvio del processo che porterà al ritrovamento e al ritorno in vita del fanciullo.

[9] Il riconoscimento di capacità mantiche ai Cureti è attestato dall'espressione *Kourētōn stoma*, sinonimo di bocca profetica; cfr. Suda *s.v. Kourētōn stoma* (I 3, p. 167 Adler); Zenob. IV 61 (I p. 101 Leutsch-Schneidewin); Diogen. V 60 (I p. 263 Leutsch-Schneidewin); Apost. IX 95 (II p. 482 Leutsch-Schneidewin). Ancora, i Cretesi chiamavano Epimenide «nuovo Curete»; egli fu espertissimo nell'arte divinatoria (Diog. Laert. I 114-115) e istruito nelle cose divine relative all'ispirazione entusiastica e ai misteri telestici (Plut. *Sol.* XII 7); di lui si diceva che avesse dormito per decenni nella grotta in cui Minosse incontrava Zeus (Xenoph. *fr.* 44 Gentili-Prato; Plat. *Leg.* 624b; *Od.* XIX 178; Diog. Laert. I 111) e che predisse la guerra persiana dieci anni prima che avesse luogo (Plat. *Leg.* 642 d.). Oltre ad essere considerati indovini, i Cureti sono indicati come introduttori della civiltà e delle norme della convivenza umana. Istituiscono la caccia e il tiro con l'arco, l'allevamento, l'agricoltura, la metallurgia e la «melitturgia» (Diod. V 65). Sono i primi agonisti a Olimpia (Paus. V 8, 1) ed eponimi di città (St. Byz. *s.v. Áōros, Eleutēra, Itanós*). Sui caratteri di questa collettività mitica cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, p. 338 sgg.

* * *

L'episodio più importante al quale i Cureti, a Creta, sono collegati, è la nascita e l'infanzia di Zeus. Secondo la tradizione riportata da Diodoro, Rea, dopo aver dato alla luce il piccolo, lo affidò ai Cureti, affinché Crono non lo divorasse come aveva fatto con gli altri figli; e i Cureti che vivevano nei pressi del monte Ida, lo portarono in una grotta e lo consegnarono alle Ninfe perché se ne prendessero cura, ed esse lo nutrirono con latte e miele[10]. Sempre Diodoro scrive che i Cureti inventarono la spada, l'elmetto e la danza di guerra, e che con questi suscitarono un gran frastuono e ingannarono Crono[11].

Secondo quanto riporta Strabone, Rea, per sottrarre a Crono il piccolo che stava per nascere, chiamò in suo aiuto i Cureti. Costoro la circondarono suonando i loro tamburi ed altri strumenti analoghi, danzando armati e facendo strepito per stordire Crono e poter nascondere il neonato. Ed essi lo nutrirono e l'allevarono usando le stesse precauzioni[12].

Apollodoro scrive che Rea affidò Zeus alle ninfe Adrastea e Ide, figlie di Melisseus, perché lo nutrissero; e i Cureti dell'Ida protessero il piccolo coprendo il suo pianto con il rumore degli scudi colpiti dalle lance, affinché Crono non l'udisse[13].

In Virgilio il frastuono prodotto dai Cureti attrae uno

[10] Diod. Sic. V 70, 2-3.

[11] Diod. Sic. V 65.

[12] Strab. X 3, 11; cfr. Ap. Rhod. II 1234.

[13] Apollod. I 1, 6. Secondo Didimo le figlie del re Melisseus che nutrono il piccolo con latte e miele, sono Melissa e Amaltea (Didym. *fr.* 14, p. 220 Schmidt). Sul rumore delle armi che copre il pianto del bambino cfr. anche Callim. *Hymn. Iov.* 50 sgg. Callimaco parla dell'ape Panakrís che procura il miele al piccolo, ed è l'unico, con Stefano di Bisanzio (*s.v. Pánakra*), che dà Pánakra come sinonimo per il monte Ida. Dionigi d'Alicarnasso (VII 72, 7) scrive che i Cureti, con il rumore delle armi e il movi-

sciame di api, che, venuto presso il piccolo, lo nutre con il proprio miele[14].

La tradizione presenta dunque i Cureti che assistono alla nascita di Zeus, o che lo ricevono dopo la nascita, come protettori del piccolo; lo salvano da Crono, lo allevano, gli procurano il cibo, affidandolo alle Ninfe o attirando le api.

Interessante è quanto sul rapporto dei Cureti con Zeus, si può desumere dall'*Inno* ritrovato a Palecastro, nell'est di Creta, del IV o III secolo a.C.[15]. Nell'*Inno* rituale ci si rivolge al *méghistos Kouros*, figlio di Crono, che marcia alla testa dei suoi *daímones*[16], pregandolo di venire verso il Ditte, quando l'anno sta per volgere al termine, e di rallegrarsi del canto in suo onore. Qui sul Ditte gli armati di scudi (e costoro, anche se il termine è cancellato, sono chiaramente i Cureti) lo ebbero dalle mani di Rea, e con il frastuono provocato dalla loro danza, lo tennero nascosto. Egli deve venire verso il Ditte perché siano garantite le condizioni che contrasse-

mento ritmico dei corpi, volevano calmare, incantare (*thélghein*) il piccolo, evidentemente perché smettesse di piangere.

[14] Virg. *Georg.* IV 152; cfr. *Myth. Vat.* II 16.

[15] Della vasta bibliografia sull'*Inno* ricordiamo I. U. Powell (a cura di), *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1970 (1925), p. 160 sgg.; M. L. West, 'The Dictaean Hymn to the Kouros', *Journ. Hell. St.* 85, 1965, pp. 149-159; R. F. Willetts, *op. cit.* (vedi n. 6), p. 211 sgg.; J. E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London 1977 (Cambridge 1912), pp. 1-29; H. Verbruggen, *Le Zeus Cretois*, Paris 1981, pp. 101-111.

[16] Sull'identità dei *daímones*, alcuni studiosi, per esempio R. Bosanquet ('The Palaikastro Hymn of the Kouretes', *Ann. Brit. School at Athens* XV, 1908-1909, p. 351), J. E. Harrison [*op. cit.* (vedi n. 15), p. 13 sg.], M. P. Nilsson (*The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950, p. 548), M. L. West [*art. cit.* (vedi n. 15), p. 156] e G. Murray ('L'inno dei Cureti', in I. U. Powell, E. A. Barber (a cura di), *Nuovi capitoli di storia della Letteratura Greca*, Firenze 1935, p. 78) si sono espressi per i Cureti. Secondo H. Verbruggen [*op. cit.* (vedi n. 15), p. 105] sarebbero i *theoì sýnnaoi* che dividono con Zeus il santuario del Ditte.

gnano il tempo del suo regno, prodottesi dopo la sua nascita: prosperità, giustizia e pace. Deve balzare fuori[17], cioè nascere di nuovo, per concedere orci di vino, greggi lanose, campi fertili, ricchi alveari; deve nascere per il benessere delle città, delle navi, dei giovani cittadini, perché ci siano buone leggi.

La «rinascita» di Zeus, che il rito propone, è dunque condizione di ogni nuova nascita. In un momento calendariale di fine anno, Zeus, venendo con i suoi *daímones*, garantisce il rinnovamento del tempo così come si è configurato dopo la sua nascita[18], quando i Cureti lo ebbero da Rea e lo protessero con il rumore della loro danza.

Al rito, durante il quale veniva eseguito l'*Inno*, oltre a semplici fedeli, avranno senz'altro partecipato dei sacerdoti, ed è probabile che fossero dei Cureti che accompagnavano con canti, musica e forse movimenti di danza[19] gli avvenimenti che il rito riattualizzava, cioè la nascita di Zeus e la danza che i loro prototipi mitici, suoi *paidotróphoi* e *phýlakes*, avevano eseguito intorno al neonato.

[17] M. L. West [*art. cit.* (vedi n. 15), p. 157] traduce l'espressione *thore kes* con «spring up», e nota che *thore* può essere detto di dei che nascono, come nell'*Inno ad Apollon* (v. 119) e nell'*Inno ad Hermes* (v. 20). J. E. Harrison [*op. cit.* (vedi n. 15), p. 8] lo rende con «leap for», come G. Murray [*art. cit.* (vedi n. 16), p. 76]. H. Verbruggen [*op. cit.* (vedi n. 15), p. 107] preferisce il significato di *thrōskein*, «se hâter».

[18] Sui caratteri propri del tempo di Zeus cfr. M. Corsano, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 37), p. 48 sg. Secondo W. Burkert (*I Greci* II, Milano 1984 (Stuttgart 1977), pp. 188, 378] è un'ipotesi quasi obbligata, anche se le tradizioni locali non si lasciano facilmente unificare, che a questo giovane Zeus di Creta sia associata la «tomba di Zeus», dove i Cureti seppelliscono il dio; cfr. Enn. *Euhem. fr.* 11 Vahlen; Callim. *Hymn. Iov.* 8-9; A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Greek Religion* II 2, New York 1965 (Cambridge 1914-1940), pp. 940-943.

[19] Cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 25), p. 432 sgg. L'esistenza di collegi sacerdotali di Cureti è attestata da Strabone per Efeso, dove i Cureti mitici avevano protetto l'infanzia dei Letoidi (XIV 640), e da alcune iscrizioni; cfr. F. Schwenn, *s.v. Kureten*, in *RE* XI, 1922, col. 2205.

Strabone, riportando le due spiegazioni date al nome Cureti, dice che tale denominazione deriva loro o dall'età giovanile, ché infatti erano *kouroi* quando portarono aiuto al piccolo, o dal fatto che essi nutrirono Zeus bambino (*kourotropheîn*)[20]. Il loro nome è dunque collegato all'episodio della nascita, siano essi *kouroi*, o quelli che allevano un *kouros*. Danzando per Zeus, essi diventano Cureti, per la prima volta eseguono un rito che ripeteranno ad ogni nuova nascita di Zeus, e che probabilmente è ripetuto da chi, a sua volta, diventa Curete, riceve cioè un'iniziazione che lo ammette nel collegio che ha in loro il prototipo mitico.

Interessante è la tradizione riportata da Igino, secondo la quale Amaltea, nutrice del bimbo, sospese la sua culla a un albero affinché né in cielo, né in terra, né in mare fosse trovato; e affinché non si sentissero i suoi vagiti chiamò degli *impuberes*, in greco detti Cureti, e, dati loro scudi di bronzo e lance, ordinò di percuoterli andando intorno all'albero[21]. In questa occasione i Cureti ricevono e usano per la prima volta le armi che utilizzano per coprire il pianto del bimbo; e, a quanto riporta Luciano, era stata Rea ad insegnare loro la danza che salvò Zeus[22].

Il rapporto tra i Cureti e Zeus, come è proposto dall'*Inno* rituale, va al di là di un semplice rapporto iniziatico; la nascita e la rinascita di Zeus, infatti, inglobano in sé qualunque altra nascita. Da loro dipende il rinnovamento di tutta la società, il corso stesso del tempo. Il tempo di Zeus è un tempo di pace, di giustizia, di benessere; le città sono prospere e rette da buone leggi; in esse, anche la presenza dei giovani cittadini, la riproduzione politica del corpo dei *polítai*, è garantita dalla sua nascita, e costoro sono giovani che hanno portato a compimento il processo iniziatico, diventando

[20] Strab. X 3, 11.

[21] Hyg. *Fab.* 139, 3.

[22] Lucian. *Salt.* 8.

membri attivi della comunità, in grado di combattere e di contrarre matrimonio. I Cureti che proteggono la nascita di Zeus sottraendolo a Crono, permettono la riattualizzazione della sua nascita, alla quale sono presenti, garanti del rinnovarsi di ogni cosa.

Nella tradizione relativa al piccolo Glaukos, il bambino affogato in un'anfora di miele e riportato in vita da Polyidos, i Cureti, come si è detto, non partecipano direttamente alla sua ricerca. Essi non hanno il ruolo che è invece di Polyidos, maestro d'iniziazione, ma sono tuttavia presenti, come sono presenti alla nascita di Zeus; anzi, proprio per questo, possono presiedere all'iniziazione. I Cureti fondano il rituale a cui Glaukos si sottopone; sono loro, infatti, che danno inizio al processo, indicando in qual modo trovare l'indovino: pongono la domanda alla quale risponderà soltanto chi può guidare il fanciullo verso la nuova nascita. Essi sovrintendono allo svolgimento del rito, detentori di una conoscenza che altri non hanno, e che permette loro di conoscere come si svolgerà il processo iniziatico.

Una conoscenza particolare ha anche Polyidos che sa dare la risposta all'enigma, rintracciare il fanciullo e riportarlo in vita; conoscenza utilizzata per dare, e togliere subito, a Glaukos, la capacità mantica. L'iniziazione non ha come *telos* l'insegnamento della mantica chiesto da Minosse; non è un'iniziazione oracolare, e si distingue, con un sua specificità, da altri riti iniziatici che a Creta sono attestati. Esistono, infatti, alcune tradizioni mitiche che sembrano rinviare a riti di tal tipo.

* * *

Secondo una tradizione riportata da Antonino Liberale[23], tratta dal secondo libro dell'*Ornithogonia* di Boios, a

[23] Ant. Lib. *Met.* XIX.

Creta c'era una grotta abitata dalle sacri api, nutrici di Zeus, dove Rea aveva dato alla luce il proprio figliolo, e dove nessuno, dio o uomo, poteva entrare. Ogni anno, ad un determinato momento, si vedeva uscire dalla grotta un fuoco abbagliante, e ciò accadeva quando ribolliva il sangue della nascita di Zeus. Láios, Keleós, Kérberos e Aigoliós osarono entrare nella caverna, sperando di raccogliere molto miele, ed essendosi rivestiti tutti con armi di bronzo, si impadronirono del miele delle api; ma, alla vista delle fasce di Zeus, le armature di bronzo si creparono intorno al loro corpo e Zeus fece sentire il tuono e brandì la folgore. Allora le Moirai e Themis intervennero per fermarlo, poiché era vietato morire nella grotta, e Zeus trasformò i ladri in uccelli. Da questi discende la stirpe degli uccelli portatori di presagi, i *láioi*, i *keleoí*, i *kérberoi* e gli *aigōlioí*[24]; essi, quando appaiono, sono veridici (*epiteleîs*) più degli altri uccelli, giacché hanno visto il sangue di Zeus.

I quattro ladri entrano dunque, contro ogni divieto, nella grotta dove è nato Zeus, e dove ogni anno si rinnova la sua nascita, per rubare il miele che in essa le api depositano, e, per far ciò, si coprono con armature di bronzo. Il testo di Boios è stato accostato ad un'anfora a figure nere di Vulci del VI secolo a.C., sulla quale è rappresentato il momento in cui le armature dei quattro ladri si fendono e cadono, e le api li attaccano[25]. Le armi di bronzo possono servire dunque, a

[24] Sull'identificazione degli uccelli cfr. D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Hildesheim 1966 (London – Oxford 1936), pp. 27, 136-138, 190-191. Su Keleós, il Picchio, cfr. P. Scarpi, *Il Picchio e il codice delle api*, Padova 1984.

[25] *Gr. Brit. Corp. Vas. Ant.* fasc. IV, tav. 32, 1; cfr. A. B. Cook, *op. cit.* (vedi n. 18), p. 929; M. P. Nilsson, *op. cit.* (vedi n. 16), p. 543. Diodoro scrive che Zeus, grato per l'aiuto ricevuto dalle api, mutò loro colore, rendendolo simile al bronzo dorato (V 70, 5). Le api di Creta che attaccano la città di Raukioi sono chiamate *chalkoeideîs* (Aelian. *Nat. An.* XVII 32).

proteggere dall'assalto delle api, ma possono costituire anche un travestimento per assumere un'altra identità ed entrare impunemente nella grotta. Ora, i Cureti sono detti *chalkáspides*, portatori di scudi di bronzo, e *chalkideís*, Calcidesi, perché per primi i Cureti di Creta avevano rivestito in Eubea armi di bronzo[26]; inoltre, i Cureti, al momento della nascita di Zeus, avevano attratto le api nella caverna con il rumore delle armi e dei canti, procurandogli le nutrici[27], o avevano permesso che le api, o le Ninfe, alle quali fu affidato, nutrissero il piccolo mentre coprivano il suo pianto affinché Crono non l'udisse[28].

I Cureti proteggono dunque Zeus e hanno un rapporto positivo con le api[29], i ladri invece tentano di privare Zeus del miele, ma le loro corazze si spaccano alla vista delle fasce; diversamente dai Cureti che assistono alla sua nascita, o lo ricevono subito dopo, essi non sopportano la visione, e sono scoperti. Il desiderio di miele li spinge a entrare dove è vietato, e al posto del miele che non ottengono, subiscono la trasformazione in uccelli profetici.

Il miele, nella sua polivalenza simbolica, può rappresentare un alimento che trae in inganno chi se ne ciba[30]. Nell'*In-*

[26] Strab. X 3, 19; St. Byz. *s.v. Áidēpsos.*

[27] Virg. *Georg.* IV 149-152; *Myth. Vat.* II 16.

[28] Apollod. I 1, 6-7; Hyg. *Fab.* 139; Ov. *Fast.* IV 207-210.

[29] I Cureti sono stati i primi ad aver praticato l'apicoltura (Diod. Sic. V 65, 2-3). Le Ninfe Amaltea e Melissa, che nutrono Zeus, sono figlie del re Melisseus (Didym. *fr.* 14, p. 220 Schmidt), e questo è anche il nome di un Curete (Nonn. 13, 145; 28, 306 sgg.). Secondo una variante il coribante Melisseus è fratello di Adrastea e Ide [*Schol.* Ap. Rhod. III 133 (p. 221 Wendel)], che in Apollodoro (I 1, 6) sono figlie di Melisseus.

[30] Sul miele come *apátē* cfr. M. Detienne, J. P. Vernant, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 35), p. 86. Come pasto d'inganno che Zeus offre a Crono per ubriacarlo cfr. *Orph. Fragm.* 137, 148, 149, 189 Kern; Porph. *Antr. Nymph.* 16; R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, Paris 1989, p. 131 sgg.

no omerico ad Hermes, Apollon concede al dio l'oracolo delle *semnaí* (v. 552)[31], tre dee venerande concepite come donne e come api, detentrici di una mantica che non dipende da quella apollinea, e che il dio apprese, da bambino, senza che Zeus si opponesse. Esse, se vengono nutrite di biondo miele, danno responsi veridici, ma, se ne sono private, danno oracoli fuorvianti, ingannevoli. Occorre dunque interrogarle *atrekéōs* (v. 564), francamente, sinceramente, senza privarle del miele, mezzo che «lega» la possibilità di inganno, unico modo per ottenere il vero. Il miele è dunque connesso alla qualità degli oracoli, alla loro veridicità.

Per i ladri che entrano nella grotta, è la seduzione operata dal miele, il suo desiderio, che li conduce alla trasformazione in uccelli profetici, ma non riescono a cibarsene, e la qualità dei loro presagi è determinata dalla visione del sangue della nascita; sono uccelli profetici perché hanno desiderato il miele, veridici perché hanno visto il sangue. Se nella grotta non è permesso ad alcuno, dio o uomo, entrare, è anche detto che non è permesso morire in essa, quindi è possibile che qualcuno entri, ma costui non deve andare incontro alla morte nel luogo dove Zeus è nato e rinasce ogni anno.

È probabile che il mito eziologico degli uccelli profetici sia in qualche modo in relazione con riti che iniziavano all'arte divinatoria, nei quali gli iniziandi acquistavano capacità profetiche, o nei quali, almeno, un momento era costituito dall'iniziazione profetica. Se essi fossero, o no, i futuri Cureti, se dei Cureti presiedessero al rito (giacché i ladri tentano di passare per tali), o come si svolgesse il rituale, non è possibile affermarlo sulla base delle notizie riferite da Boios[32].

[31] Cfr. M. Corsano, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 37), p. 116 sgg.

[32] Sul carattere misterico attribuito ai riti iniziatici praticati nella grotta del monte Ida cfr. P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, p. 113 sgg., p. 127 sgg.; H. Verbruggen, *op. cit.* (vedi n. 15), p. 81 sgg. Sulla presenza dei Cureti a Samotracia cfr. D. Sabbatucci, *Saggio sul*

Comunque, il fatto che nella grotta non si possa morire sembra indicare un luogo iniziatico, dove la stessa punizione di Zeus, che non è la morte fisica, ma la «morte iniziatica», prende la forma di un mutamento di stato.

Se il desiderio non soddisfatto del cibo, nutrimento di Zeus, procura ai quattro ladri l'oracolarità, a Glaukos il troppo miele, non desiderato, come è invece dai ladri, e nel quale è caduto per disgrazia, dà la morte[33]. Per Glaukos il miele non è un buon alimento, come è per le api profetiche, come accade a Iamo, figlio di Apollon, nutrito di miele dai serpenti, e per questo dotato di capacità profetiche[34], o ancora, come accade ai serpenti dell'oracolo di Trofonio, figlio di Apollon, ai quali i consultanti offrono focacce di miele; e questo oracolo, secondo la tradizione, fu indicato, a chi lo cercava per la prima volta, da uno sciame di api che entrò in esso attraverso una fessura[35].

Anche a Polyidos il luogo in cui si trova il fanciullo è indicato dalle api; quantunque l'odore del vino non sia loro gradito[36], esse si dirigono verso la *cella vinaria*, ma vengono allontanate dalla civetta e non possono accostarsi al miele da cui sono attratte, né al corpo di Glaukos. Per il bambino, al quale il miele dà la morte, le api sono cattive nutrici[37].

misticismo greco, Roma 1965, p. 208 sg. Sull'identificazione della caverna del monte Ida e sul culto praticato cfr. P. Faure, *op. cit.*, p. 120 sgg. e H. Verbruggen, *op. cit.*, p. 71 sg.; sulla localizzazione del discusso culto di Zeus Diktaios all'estremità orientale dell'isola e sulla identificazione della grotta della nascita di Zeus cfr. H. Verbruggen, *op. cit.*, p. 135 sgg. e P. Faure, *op. cit.*, p. 94 sgg.

33 Che la morte di Glaukos sia dovuta al fatto di essere annegato nel miele sembra confermato dall'espressione proverbiale riportata da Apostolio (V 48, II p. 345 Leutsch-Schneidewin): *Glaûkos piōn méli anéstē*, detta di chi, dato per morto, era miracolosamente restituito alla vita.

34 Pind. *Ol.* VI 45-47; *Schol.* Pind. *Ol.* VI 78 (I p. 171 Drachmann).

35 Paus. IX 402; *Schol.* Aristoph. *Nub.* 508 (pp.115-116 Holwerda).

36 Colum. *Re Rust.* IX 14, 3.

37 Apuleio (*Met.* VIII 22) riporta la storia dello schiavo innamorato

Come la civetta allontana le api, così, successivamente, nella tomba dove Minosse chiude l'indovino e il corpo del bambino, Polyidos allontana dal cadavere il serpente, temendo che possa recargli danno. Il serpente dunque non nutre Glaukos di miele, come fa con Iamo, né viene nutrito con questo alimento come accade per l'oracolo di Trofonio, dove i consultanti offrono ai serpenti focacce di miele, ma vuole nutrirsi del corpo di Glaukos che in esso è stato immerso. Polyidos teme infatti, come dice Igino, che esso voglia *consumere* il corpo stesso del bambino[38]. Il serpente, come le api

di una donna libera, che il padrone, per punizione, fa cospargere di miele e appendere a un albero, dove le formiche lo consumano in un lento supplizio. Antonino Liberale (*Met.* XI 7-10) riporta la storia di Polytechnos che, legato e cosparso di miele, viene infastidito dalle mosche, ma Zeus, avendone pietà, lo trasforma in picchio, uccello di buon augurio. Cfr. P. Scarpi, 'Il Picchio, le api, il miele e l'artigiano. (Ant. Lib. *Met.* 11)', *Ann. Fac. Lett. e Fil. dell'Univ. degli St. di Padova* 3, 1978, pp. 259-285.

[38] In Apollodoro l'indovino teme che il corpo possa soffrire qualcosa. Nella tradizione secondo la quale è Asclepio a riportare in vita Glaukos (ma alcuni dicono che fu Ippolito a essere resuscitato), Zeus punisce il medico colpendo con il fulmine la sua casa. In seguito però, per riguardo al suo talento e a suo padre Apollon, lo collocò in cielo con un serpente in mano. L'episodio della resurrezione di Glaukos, ottenuta grazie al serpente, diventa così spiegazione della presenza del rettile accanto al medico, e in generale del suo rapporto con la medicina. Cfr. Hyg. *Astron.* II 5; *Fab.* 49; *Schol.* Pind. *Pyth.* III 96 (II p. 75 Drachmann); L. Bodson, 'Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes', *Antiquité Class.* 50, 1981, p. 68 e della stessa, *ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution a l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978, p. 86 sgg. Secondo un'altra tradizione sarebbe stato un indovino che viveva *en tē Galeōtidi* ad essere chiamato da Minosse per trovare il bambino (Suda *s.v. Akésmata*, I 1, p. 79 Adler). Stefano di Bisanzio, alla voce *Galeōtai*, scrive che i Galeoti sono un popolo della Sicilia o dell'Attica, così detti da Galeote, figlio di Apollon, che, preso l'oracolo a Dodona, andò a stabilirsi in Sicilia; alcuni dicono che sono indovini dell'isola. In età storica il *ghenos* dei Galeoti risiedeva a Ibla Geleatide (Ibla Minore), nel territorio di Catania (Paus. V 23, 6-7). Cfr. L. Bodson, *op. cit.*, pp. 65-67; A. Mastrocinque, 'Telmesso e Galeote',

(se lo pungessero), potrebbe arrecare danno al corpo, ostacolando il ritorno alla vita, ma è anche possibile che, se le api, o il serpente, arrivassero al fanciullo, potrebbero riportarlo in vita anzitempo, ostacolando il processo iniziatico[39]. Se il miele ha dato a Glaukos la morte, il serpente con la propria morte, indirettamente attraverso l'indovino, gli restituisce la vita[40]; e soltanto Polyidos può farlo, come hanno preannunziato i Cureti. Il miele per Glaukos non è cibo di rinascita, né cibo oracolare, ma di morte; esso, che pur possiede capacità di conservazione (e infatti mantiene intatto il corpo immerso nell'anfora[41]), costituisce un pericolo per l'integrità del bimbo, attirando le api e il serpente, che è attratto da un corpo caduto prima nel miele; ma il danneggiamento del cadavere deve essere evitato, e la civetta e Polyidos fanno in modo che il corpo resti intatto.

Nel complesso mitico relativo a Glaukos di Creta sono presenti elementi che in altri contesti vengono utilizzati con

Critica Storica 17, 1980 – 1, p. 3 sgg. Si potrebbe fare l'ipotesi che la presenza dell'indovino Galeote nella tradizione relativa a Glaukos, sia una rielaborazione siciliana delle tradizioni «cretesi» diffuse nell'isola.

[39] Un testo rituale ittita, purtroppo mutilo, parla del dio Telepinu, dio della vegetazione, che adirato si allontana dagli dei e dagli uomini, e scompare provocando carestia e siccità. Dopo alcuni tentativi falliti, un'ape, inviata dalla Signora degli dei, riesce a trovarlo. Essa lo punge sulle mani e sui piedi per svegliarlo, o riportarlo in vita, e fa uso di cera per pulire i suoi occhi, e di miele, probabilmente per ungerlo, favorendo così il passaggio dal sonno-morte al risveglio-vita. Cfr. A. Goetze, *Kulturgeschichte des alten Orients*, München 1957, p. 143 sgg. Su Telepinu «dio mistico» cfr. D. M. Cosi, 'Aspetti mistici e misterici del culto di Attis', in U. Bianchi, M. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden 1982,pp. 485-502.

[40] Cfr. Claudian. *Bell. Get.* 446: *dulcia mella necem, vitam dedit horridus anguis.*

[41] Il miele serviva a imbalsamare ed ungere i corpi, impedendone la putrefazione. Cfr. *Il.* XIX 38-39; Xen. *Hell.* V 3, 19; G. Lafaye *s.v. mel*, in Darenberg – Saglio III 2, 1904, p. 1705 sg.

funzione oracolare, ma in esso non hanno tale valenza. Il complesso mitico, infatti, si qualifica estraneo all'oracolarità, proprio a quest'ultima facendo riferimento. La tradizione afferma chiaramente che l'iniziazione di Glaukos non è profetica; il fanciullo non ne esce dotato di capacità oracolari. É dunque un altro il contesto iniziatico in cui Glaukos si colloca.

* * *

Si è detto che Polyidos riesce a trovare il corpo di Glaukos interpretando un presagio che a lui si presenta. Egli vede una civetta (*noctua*) appollaiata su una cantina, che mette in fuga delle api, e, preso l'auspicio, trae fuori dall'anfora il bambino morto[42].

Probabilmente Euripide, nel suo *Polyidos*, ha conosciuto la presenza dell'uccello[43], se Eliano afferma che il tragediografo, senza prove, utilizza una civetta (*glaux*) per indicare all'indovino il luogo dove si trova il corpo, giacché a Creta non ci sono civette[44]. Contro le credenze che non ci siano state civette a Creta, resta il fatto che il contesto mitico fa ricorso alla presenza di una *noctua-glaux*. Occorre perciò recuperare a livello mitico la sua funzione.

La civetta è considerata un uccello che esce di notte, o almeno al crepuscolo; la sua vista, infatti, è buona nell'oscurità, nelle tenebre (*en tais skotoménēisin*)[45]; ha uno sguardo

[42] In Apollodoro (III 3, 1) è detto soltanto che Polyidos trova il bambino *dià tinos manteías*; cfr. *Schol.* Lyc. 811 (p. 256 Scheer).

[43] Euripide nel *fr.* 636 Nauck[2] scrive che Polyidos comprende dal volo di un'aquila di mare che il corpo del fanciullo si trova sulla terra. In Claudiano (*Bell. Get.* 444) l'indovino trova il corpo *avium clangore*.

[44] Aelian. *Nat. An.* V 2. Sulla credenza che le civette non esistono a Creta, e che quelle che vi sono portate muoiono, cfr. Plin. *Nat. Hist.* X 41; Verg. *Georg.* I 404; Solin. XI.

[45] *Etym. Gen. s.v. glaúx*; Arist. *Hist. An.* 488 a 26, 619b; Varr. *Ling.*

brillante e affascinante. L'etimologia popolare, a causa di questo sguardo, fa derivare il suo nome dall'aggettivo *glaukós*; esso è essenzialmente un aggettivo di colore, che non comporta soltanto un'indicazione cromatica, ma esprime le nozioni di luce, splendore[46].

Glaukos, e il suo nome fa riferimento alla luminosità (si può pensare infatti, che come antroponimo Glaukos faccia allusione al colore degli occhi, o alla sguardo chiaro, brillante, luminoso)[47], si trova in una condizione nella quale, chiaramente, non può vedere, perché egli è nell'oscurità. Invece, la civetta dallo sguardo brillante può vedere nelle tenebre, e vigila affinché nulla intervenga a modificare la situazione, fino a quando Polyidos non trova il bambino morto.

Ora, a Creta, dove è attestata l'istituzione iniziatica, gli *ánēboi*, i fanciulli che non hanno raggiunto la pubertà, sono detti *skótioi*[48]. Probabilmente il termine indica i fanciulli in un momento della loro formazione iniziatica, quando hanno già cominciato la preparazione nell'ambito dei singoli *andreía*, prima di entrare a diciotto anni (o diciassette) nelle *aghélai*; condizione che può trovare nell'oscurità di Glaukos

Lat. V 76; Athen. VIII 353 b. Cfr. D'Arcy W. Thompson, *op. cit.* (vedi n. 24), p. 76 sgg.

[46] Sui valori di *glaukós* cfr. P. Chantraine, 'Grec γλαυκός, Γλαῦκος et mycénien «Karauko», in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérome Carcopino*, Paris 1966, p. 193 sgg.; W. F. Otto, *Gli dei della Grecia*, Milano 1968 (Bonn 1929), p. 74; O. Landau, *Mykenisch – Griechische Personennamem*, Göteborg 1958, p. 195; da ultimo P. G. Maxwell-Stuart, *Studies in Greek Colour Terminology*, vol. I ΓΛΑΥΚΟΣ, Leiden 1981, p. 143 sgg.

[47] P. Chantraine, *art. cit.* (vedi n. 46), p. 200.

[48] *Schol.* Eur. *Alk.* 989 (II p. 240 Schwartz); cfr. O. Höfer, *s.v. Skotía*, in Roscher, *Lex. Gr. Röm. Myth.* IV, 1909 - 1915, col. 1018 sgg. La fonte principale sulla *paideía* cretese è Strabone (X 4, 15-21); su di essa si vedano H. Jeanmaire, *op. cit.* (vedi Cap. I, n. 25), p. 421 sgg.; A. Brelich, *op. cit.* (vedi Cap. II, n. 34), p. 197 sgg.; R. F. Willetts, *Aristocratic society in ancient Crete*, London 1955, p. 7 sgg.

il suo antecedente mitico. Il bambino privo di vita nell'anfora di miele, nella tomba in cui è rinchiuso, è uno *skótios*, il primo fanciullo «nell'oscurità» che affronta le tenebre della morte iniziatica, da cui egli, il luminoso, farà ritorno, come i fanciulli che affrontano i riti iniziatici per diventare i *néoi polítai*, per i quali nell'*Inno* ditteo si chiede il favore del *méghistos kouros*. Non è dunque un'iniziazione che porta alla profezia, ma alla formazione del cittadino che, alla sua conclusione, assume il proprio posto nella città, pronto a combattere e a contrarre matrimonio.

La danza armata eseguita dagli iniziandi durante la loro preparazione, esercizio utile alla formazione guerriera, viene identificata con quella eseguita per la prima volta dai Cureti intorno a Zeus[49]. Che si voglia vedere in essa una danza apotropaica, o promotrice di fertilità e sviluppo, o una danza iniziatica guerriera[50], occorre tener presente, qualunque sia il significato riconosciutole, che i giovani iniziandi, durante il processo dal quale usciranno adulti, riproducono con la loro danza quella che i Cureti eseguirono durante la nascita di

[49] Plat. *Leg.* VII 796 a. Secondo Strabone (X 4, 16)la danza fu poi organizzata da Pyrrhichos, dal quale prese il nome di *pyrrhíchē*. Anche Platone (*Leg.* VII 796 b) attribuisce l'invenzione della *pyrrhíchē* ai Cureti. Per Plinio (*Nat. Hist.* VII 56, 204) invenzione dei Cureti è invece la *saltatio armata* e la *pyrrhíchē* di Phyrros, figlio di Achille; cfr. *Schol.* Pind. *Pyth.* II 127 (II p. 52 Drachmann); *Schol. in Il.* XVI 617a (IV p. 282 Erbse). Secondo altre tradizioni la sua invenzione spetta ad Achille, che la danzò per la prima volta davanti alla pira di Patroclo, danza detta dai Cretesi *prylis* (Arist. *fr.* 519 Rose = *Schol.* Pind. *Pyth* II 127 (II p. 52 Drachmann); cfr. anche Callim. *Hymn. Iov.* 52 sg.; Hesych *s.v. prylin; Schol. in Il.* XII 77 (III p. 314 Erbse).

[50] Sulla *pyrrhíchē* si vedano, tra gli altri, K. Latte, *De saltationibus Graecorum capita quinque*, Berlin 1967 (Diss. Königsberg 1913), pp. 41-54; M. L. West, *art. cit.* (vedi n. 15), p. 156; H. Jeanmaire, *op. cit.* (vedi cap. I, n. 25), p. 428 sgg.; P. Scarpi, 'La *pyrrhíchē* o le armi della persuasione, *Dial. di Archeol.* 1, 1979, pp. 78-97; R. Triomphe, *op. cit.* (vedi n. 30), p. 187 sgg.

Zeus, o subito dopo, per proteggere il piccolo; grazie ad essa, la crescita di Zeus non ha trovato ostacoli, come senza ostacoli deve essere quella dei fanciulli che l'eseguono, e per i quali al *méghistos kouros* ci si rivolge, quando a lui si chiede che ogni cosa si rinnovi, durante il rito che riattualizza la sua nascita, accompagnata dalla danza dei Cureti.

Il ritrovamento a Cnosso di un *hērôon*, con oggetti votivi che riportano il culto qui praticato, a un contesto iniziatico di passaggio dalla fanciullezza all'età adulta, *hērôon* attribuito a Glaukos, conferma il ruolo a lui riconosciuto nelle tradizioni cretesi[51]. Tra le offerte votive, interessanti sono alcune placche in terracotta, raffiguranti a rilievo un serpente e un cavaliere, che può essere armato o non armato, ma sempre giovane[52]. Del serpente sono stati ritrovati anche due

[51] Cfr. P. J. Callaghan, 'KRS 1976: Excavations at a Shrine of Glaukos, Knossos', *Ann. Brit. School at Athens* 73, 1978, pp. 1-30. *L'hērôon* si trova sul lato est dell'Acropoli, a circa trecento metri ad ovest del cortile centrale del palazzo di Minosse, e nella sua ultima sistemazione risale al 500 circa a.C.

[52] Una sola placca rappresenta l'aggressione subita da Amymone da parte di un Satiro, ed è stata considerata un'offerta non usuale e non importante per il culto praticato nell'*hērôon*; cfr. P. J. Callaghan, *art. cit.* (vedi n. 51), p. 21. Ora, se come sembra, si tratta di un culto connesso a riti di iniziazione tribale, e sappiamo che da essi il giovane usciva cittadino a pieno diritto, quindi guerriero e pronto a contrarre matrimonio (a Creta tutti coloro che lasciavano l'*aghéla* erano obbligati a sposare immediatamente, cfr. Strab. X 4, 20), il ritrovamento di tale raffigurazione non sembra essere fuori luogo. Amymone, una delle cinquanta figlie di Danao, quando Argo fu colpita dalla siccità per la collera di Poseidon, scontento per l'attribuzione del territorio a Era, fu mandata, come le sorelle, alla ricerca dell'acqua. Mentre cacciava fu assalita da un Satiro, ma Poseidon accorso in suo aiuto lo allontanò con un colpo di tridente, e dalla roccia colpita scaturì una sorgente, o, secondo un'altra tradizione, Poseidon stesso rivelò alla fanciulla dove, a Lerna, si trovava una fonte. Il dio si unì poi, ad Amymone consenziente. Cfr. Apollod. II 1, 4; Paus. II 37, 1; Eur. *Phoen.* 187 sg.; Hyg. *Fab.* 169. È stato messo in evidenza (J. P. Darmon, 'Mariage', in Y. Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des Mythologies* II, Paris 1981, pp. 70-71) che Amymone rappresenta il modello mitologico

modellini, insieme a due palle di creta e a due trottole; un simbolo dunque, di morte e rinascita, alla cui morte Glaukos deve la propria vita, e alcuni giocattoli, probabilmente offerti dagli iniziandi; e nella tradizione riportata da Igino, Glaukos cade nell'anfora di miele mentre gioca a palla.

La figura del cavaliere può essere messa in relazione con l'acquisizione dello *status* di guerriero, raggiunto dai giovani al termine del processo iniziatico. A Creta il fanciullo che aveva avuto un *philétor*, riceveva da costui, alla fine dell'*harpaghḗ*, un recipiente, un bue, da lui sacrificato a Zeus prima di far ritorno in città, e un equipaggiamento da guerra; elementi questi che sottolineano la prossima integrazione nella realtà normale della *polis*, dopo che il giovane è vissuto in margine durante l'iniziazione[53].

Glaukos, figlio di Minosse, non è dunque un dio oracolare, ma il primo iniziato, e nel contesto iniziatico cretese, al quale è estranea l'acquisizione della conoscenza oracolare, va considerato. L'erba che riporta in vita il serpente non dà al fanciullo l'immortalità, o la conoscenza profetica, come accade a Glaukos di Antedone, ma lo sottrae alla morte, se-

del passaggio riuscito dallo *status* di fanciulla a quello di sposa, e che le versioni del mito presentano caratteristiche proprie dei riti di passaggio. Al tentativo di aggressione da parte del Satiro si contrappongono dunque, le nozze legittime con Poseidon che la fanciulla accetta in cambio di un dono, l'acqua voluta dal padre. Da Chania, l'antica Kydonia, proviene un mosaico romano del III secolo d.C., raffigurante, nella parte sinistra, la Danaide e il Satiro, e a destra, la stessa con Poseidon; cfr. *Lex. Ic. Myth. Class.* I 1, pp. 743 n° 16; 744 n° 30; I 2, p. 599. Il mito, nel contesto iniziatico di Cnosso, poteva perciò ricordare agli iniziati che questo era il tipo di unione che li attendeva in quanto cittadini, al loro ritorno in città, dove era sanzionata con una cerimonia collettiva e ufficiale, e che il rapimento di cui alcuni di loro erano stati oggetto da parte di un adulto, e che creava un rapporto *erastḗs – erómenos*, restava una pratica legata al contesto iniziatico, vissuta al di fuori dell'abitato.

[53] Cfr. Strab. X 4, 21; Heracl. Lemb. *fr.* 15, p. 20 Dilts. A. Yoshida, 'Survivances de la tripartition fonctionnelle en Gréce', *Rev. d'Hist. des Rel.* 166, 1964, pp. 21-38; D. Briquel, *art. cit.* (vedi n. 7), p. 459 sg.

gnando il termine del processo iniziatico e l'inizio della nuova vita da «cittadino». Diversamente dal tuffo nel mare del dio, che è successivo all'ingestione dell'erba, la caduta di Glaukos nel miele precede e richiede l'uso dell'erba. Il bambino non si sottopone a un giudizio di carattere ordalico, né a un'iniziazione mantica, ma a prove iniziatiche che creano lo *status* di uomo adulto.

A questo periodo della sua vita si riferiscono alcune tradizioni relative alle imprese da lui compiute, tradizioni che prenderemo ora in considerazione, e che sembrano sostenere l'ipotesi secondo la quale il cavaliere dell'*hērôon* è da identificare con il figlio di Minosse; in esse infatti, Glaukos appare in contesti che utilizzano i tratti «guerrieri» della sua figura.

Capitolo quarto

UN CRETESE IN ITALIA

a) *Labico. Un regno per uno scudo*

Nelle tradizioni cretesi Glaukos è inserito, come si è visto, in un contesto iniziatico; a Cnosso il bambino caduto nel miele esiste in quanto primo iniziato, fanciullo che si sottopone all'iniziazione, e ne esce cittadino, preparato ad assumere il suo ruolo nella società. Le imprese compiute in età adulta, che a lui vengono attribuite, significativamente non sono oggetto di tradizioni elaborate nell'isola, per la quale la funzione del figlio di Minosse sembra esaurirsi nel momento iniziatico, bensì di tradizioni elaborate in Italia, relative alla fondazione di Labico e di Amunclae.

Alla prima città, centro del *Latium vetus*[1], si riferisce la tradizione riportata da Servio[2], secondo la quale Glaukos, giunto in Italia, cercò di ottenere un regno per sé, ma non riuscendo nel suo intento, perché non offriva nulla in cambio, seguì l'esempio del padre, che, giunto prima di lui, aveva offerto il cinturone (*zona*) ad alcuni guerrieri che combattevano *discincti*; a questi stessi Glaukos offrì lo scudo[3], e dal

[1] Su Labico, centro a quindici miglia da Roma, identificato forse con Monte Compatri, cfr. H. Philipp, *s.v. Labici*, in *RE* XII 1, 1924, col. 255 sgg.; G. Barbieri, *Labici*, in De Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, p. 323 sgg.

[2] Serv. *in Aen.* VII 796.

[3] Sulla base dei dati disponibili non si può identificare lo scudo offerto dal cretese Glaukos ai Labicani con un tipo particolare, per es. con lo

FACULTAD DE FILOSOFIA E HISTORIA BIBLIOTECA SANTIAGO

nome della *labē*, l'impugnatura dello scudo, che in latino è detta *ampla*, fu chiamato Labicus, e da lui quel popolo prese il nome. L'identità del gruppo è dunque in relazione con le tecniche militari adottate dal gruppo stesso: Labico sceglie di nascere come comunità di guerrieri.

scudo bilobato minoico-miceneo, o con lo scudo «del Dypilon», partendo dalla tradizione relativa agli *ancilia*, gli scudi dei Salii, che si vogliono connessi con lo scudo a otto miceneo; l'*ancile* è attribuito anche al re Picus, e con lo stesso scudo è raffigurata Iuno Lanuvina. Cfr. sulle armi micenee P. Cassola Guida, *Le armi difensive dei Micenei nelle figurazioni*, Roma 1973, pp. 17-45. Nessuno scudo del tipo degli *ancilia* è stato trovato nelle tombe laziali di III fase, l'età «romulea» (770-730/20), ma soltanto scudi rotondi. La tomba 21 di Castel di Decima, tra le più antiche, del terzo quarto dell'VIII secolo, presenta tre scudi di *facies* tardo villanoviana, che coprivano completamente il corpo del guerriero, sepolto con l'armatura completa di spada, lancia, schinieri e carro. Cfr. A. Bedini, 'L'ottavo secolo nel Lazio e l'inizio dell'orientalizzante antico. Alla luce di recenti scoperte nelle necropoli di Castel di Decima', *Parola d. Passato* 32, 1977, pp. 274-311. Anche nella necropoli dell'Esquilino, la tomba 94, dove il guerriero è sepolto con elmo e carro da guerra, offre uno scudo di tipo villanoviano meridionale. Cfr. G. Colonna, 'Preistoria e Protostoria di Roma e del Lazio', in A. Prosdocimi (a cura di), *Popoli e Civiltà dell'Italia antica* II, Roma 1974, p. 306. Per il VII secolo, periodo IV A, scudi sono attestati nella necropoli della Laurentina (tomba 121) (cfr. A. Bedini, 'Abitato protostorico in località Acqua Acetosa-Laurentina', *Archeologia Laziale* I, 1978, pp. 30-34; II, 1979, pp. 21-28), e scudi circolari sono attestati anche dalle coeve tombe di Palestrina e Satricum (G. Colonna, 'Satricum', in AA.VV., *Civiltà del Lazio Primitivo. Catalogo della Mostra*, Roma 1976, p. 337). Nelle tombe più antiche di I fase (ca. 1000-900) sono presenti armi miniaturizzate, spade, lance, «schinieri», «dischetti», oggetti a carattere esclusivamente simbolico. «Dischetti» di lamina di bronzo con decorazioni a sbalzo, dei piccoli scudi rotondi in miniatura, provengono dalla tomba 21 di Pratica di Mare, tra le più antiche, da Grottaferrata e da Castel Gandolfo. Cfr. P. Sommella, 'Pratica di Mare (Lavinium)', in AA.VV., *op. cit.*, pp. 292-303; P. G. Gierow, *The Iron Age Culture of Latium*, Lund 1964-1966, I p. 76, II p. 351 sg. e ancora i due numeri di *Dialoghi di Archeologia* 1980 dedicati al seminario «La formazione della città nel Lazio»; in particolare, del primo, G. Bergonzi, A. M. Bietti-Sestieri, pp. 47-64; A. Bedini, F. Cordano, pp. 97-124, e del secon-

Accanto a questa tradizione va presa in esame, a nostro avviso, una tradizione che ha le sue origini a Gabii, ed è relativa al modo di combattere cingendo la toga secondo l'uso gabino. Servio spiega che il *cinctus gabinus* è la toga gettata indietro sulla spalla, di modo che un suo lembo, riportato dalla schiena, cinga chi l'indossa[4]; ed aggiunge che con un abito di tal genere il console dichiarava la guerra, poiché era accaduto che a Gabii, mentre si eseguiva un sacrificio, essendo scoppiato all'improvviso un conflitto, i cittadini, cintisi con le proprie toghe, direttamente dagli altari erano corsi a dar battaglia, e avevano conseguito la vittoria. Da questo fatto derivò l'uso di combattere vestiti in tal modo.

Sul margine del codice *Turonensis* (ora *Bernensis* 165), il commentatore, negli scolii detti *Tironiani*, scrive, a proposito del *cinctus gabinus*, che a Gabii, mentre i sacerdoti erano intenti a sacrificare davanti alle porte, e scuoiavano le vittime, apparvero dei lupi che, rubate le pelli, fuggirono. Allora, gli officianti, siccome si trovavano nudi per preparare le vittime, non potendo rivestirsi in poco tempo, prese le toghe, se

do, G. Bartoloni, M. Cataldi Dini, pp. 125-164. Infine ricordiamo che uno scudo bilobato di tipo Dypilon è raffigurato, tra Achille e Teti, sul parapetto frontale del carro da guerra di Monteleone di Spoleto, della seconda metà del VI sec. a.C.; un altro scudo dello stesso tipo è raffigurato sul lato destro del carro; cfr. U. Scerrato, 'Considerazioni sul carro di Monteleone di Spoleto', *Arch. Class.* 8, 2, 1956, pp. 153-163. La stessa scena è proposta da uno scarabeo etrusco della fine del VI secolo, dove lo scudo bilobato forma il motivo centrale. Uno scudo bilobato è raffigurato anche sul tripode «c» Loeb, trovato vicino a Perugia, della seconda metà del VI secolo. Cfr. Ch. Saulnier, *L'armée et la guerre dans le monde étrusco-romain* (*VIII*^{e}*-IV*^{e} *s*), Paris 1980, pp. 71-72; 88. Alcuni pettorali del villanoviano recente, diffusi in area etrusca e laziale, e interpretati come scudi bilobati, devono essere intesi, appunto, come *kardiophýlakes*. Cfr. G. De Marinis, 'Pettorali metallici a scopo difensivo nel villanoviano recente', *Atti e Memorie dell'Acc. Tosc. di Sc. e Lett. La Colombaria* 41, 1976, p. 3 sgg.

[4] Serv. *in Aen.* VII 612; cfr. Isid. *Etym.* XIX 24, 7.

ne cinsero, e inseguiti i lupi, recuperarono le pelli. Pertanto costoro, essendo usciti vittoriosi dallo scontro, adottarono tale abito, ed erano soliti coprire la parte sinistra e scoprire la destra come fanno con la pianeta, lasciando la parte destra nuda e libera da impedimenti[5].

Sempre il codice *Turonensis* riporta la notizia secondo la quale i *veteres Latini*, quando ancora non avevano *arma*, combattevano *praecinctis togis*, cioè con le toghe cinte al modo gabino; perciò si diceva che i soldati erano *in procinctu*, pronti all'attacco[6].

Il costume militare dei Gabini, a Gabii miticamente fondato, è dunque il costume dei Latini, ed è adottato quando costoro non usano ancora *arma*. Con tale termine vengono indicate le armi difensive, in particolare lo scudo, distinguendole dalle armi offensive, *tela*[7]. Se il modo di cingere la toga in guerra impedisce, in una qualche misura, i movimenti del braccio sinistro, coprendolo, e nello stesso tempo proteggendolo, nel momento in cui i *veteres Latini* adottano lo scudo, imbracciato con la sinistra, il *cinctus gabinus* deve rivelarsi d'ostacolo e superfluo; combattere con la toga cinta all'uso gabino esclude, dunque, l'adozione dello scudo. Diversamente a Labico, dove la tunica è stretta dalla *zona* (il *cinctus* dato da Minosse ai guerrieri prima *discincti*), lo scu-

[5] In origine la veste liturgica era molto più ampia, e i diaconi e i suddiaconi, che in alcuni giorni indossavano la pianeta, la portavano piegata, a differenza del celebrante, per facilitare i movimenti nei molteplici uffici; cfr. P. Siffrin, *Pianeta*, in *Enciclopedia Cattolica* IX, 1952, col. 1328 sgg.

[6] Cfr. Fest. 67 L.: *Nam apud antiquos togis incincti pugnitasse dicuntur*. Fest. 251 L.: *Procincta classis dicebatur, cum exercitus cinctus erat gabino cinctu confestim pugnaturus*.

[7] Cfr. Serv. *in Aen.* IV 495; Isid. *Etym.* XVIII, 5, 2; Fest. 3 L. *arma*. Livio (I 43, 2) nell'equipaggiamento della prima classe serviana cita tra le armi che proteggono il corpo, oltre al *clipeum (-us)*, l'elmo, gli schinieri e la corazza (*lorica*), contrapponendole ai *tela*, lancia e spada.

do, offerto da Glaukos, è un completamento dell'equipaggiamento militare precedente.

Mentre a Gabii si combatte con la tunica cinta all'uso gabino, costume militare dei *veteres Latini*, che non hanno ancora adottato armi difensive, a Labico questo abito è assente, e lo scudo già conosciuto. I Labicani imparano a cingersi con il cinturone dato loro da Minosse, subito dopo esser andati *discincti*, e subito prima d'aver ricevuto lo scudo da Glaukos. L'uso di combattere alla maniera gabina non è *mai* stato adottato da Labico; la città non accetta questa tradizione, e rivendica l'adozione di un più completo equipaggiamento militare, pur mantenendo nella propria elaborazione la stessa sequenza di passaggi. Non sappiamo se e come Gabii abbia risolto l'arrivo e l'adozione dello scudo; se il momento fosse previsto dalle tradizioni gabine, o se per la città rimase miticamente importante la fondazione dell'uso bellico che da lei prese il nome. Infatti, anche se esistono altre tradizioni, che rimandano al contesto militare della città, queste non sembrano essere, come vedremo, elaborazioni gabine.

Ora, secondo la tradizione riportata da Diodoro[8], Gabii era stata fondata da Latino Silvio, il successore di Enea Silvio, insieme ad altre diciassette città, le città dei *Prisci Latini*[9]. Anchise, quando indica ad Enea la sua discendenza, nomina Gabii, Nomento e Fidene, fondate dai re albani, come ampliamento del regno da Enea stesso fondato[10].

Virgilio, nella *legio agrestis* che attornia Cecolo, fondatore di Preneste, oltre ai Prenestini, nomina le genti che provengono dalla zona del gelido Aniene e dell'Amaseno, dai

[8] Diod. Sic. VII 5, 9. Su Gabii, centro a dodici miglia da Roma, sulla strada per Preneste, cfr. E. Weiss, *s.v. Gabii*, in *RE* VII 1, 1910, col. 420 sgg.

[9] Serv. *in Aen.* VI 773; Dion. Hal. I 45, 2.

[10] Verg. *Aen.* VI 773; cfr. Dion. Hal. IV 53, 1.

monti Ernici e dalla ricca Anagni, e le genti che abitano i campi di Giunone Gabina[11]; a proposito di queste ultime, nota Servio, che ben ha fatto il poeta a usare *arva* e non *moenia*, perché i Gabini a lungo abitarono la campagna, e poi fondarono Gabii[12]. La descrizione che Virgilio fa di queste schiere, le differenzia nettamente da tutte le altre e le caratterizza come formate da guerrieri dotati di un equipaggiamento più semplice e primitivo. Non tutti infatti, egli dice, hanno *arma*, né *clipei*, né *currus*; in massima parte costoro scagliano proiettili di piombo; alcuni brandiscono due dardi per mano, hanno il capo coperto da berretti di lupo e il piede sinistro scalzo, mentre il destro è protetto da un grezzo stivale[13].

I Gabini che prendono parte alla guerra contro Enea, non hanno dunque una città, che sarà poi fondata da Latino Silvio, né combattono cinti all'uso gabino; infatti, l'episodio che fonda il costume militare si svolge dinanzi alle porte della città, e i Latini che l'adottano, prendono origine dalla fusione degli Aborigeni con i Troiani e fanno di Lavinio il loro capoluogo.

Continuando l'elenco delle truppe che si schierano contro Enea, Virgilio enumera quelle guidate da Turno. Con il re si fa avanti un denso stuolo di fanti, e ovunque, nei campi si addensano torme protette da scudi (*clipeata agmina*), giovani Argivi, reparti aurunci, Rutuli, antichi Sicani, squadre sacrane e Labicani dagli scudi dipinti[14]. Gabini e Labicani si

[11] Verg. *Aen.* VII 681-690.

[12] Serv. *in Aen.* VII 682.

[13] Servio spiega *arma* con *scuta* (685) e *clipei* con *scuta maiora* (686). Altrove (*in Aen.* IV 495) egli dice che *arma sunt quae armos tegunt, hoc est scutum*. A proposito dell'uso di lasciare il piede sinistro scalzo, e di proteggere il destro con un rozzo stivale, Servio (689) lo collega al fatto che il primo era protetto dallo scudo, mentre l'altro non essendo protetto, doveva essere coperto.

[14] Verg. *Aen.* VII 793-796.

connotano dunque, diversamente, proprio sul piano dell'equipaggiamento militare; di contro ai primi, senza scudo, i secondi combattono con lo scudo, che è dipinto, come sono soliti avere i guerrieri valorosi; infatti, erano dipinti gli scudi di chi aveva già combattuto, dando prova di valore[15].

Labico, che scende in campo accanto al re Latino, diversamente dalla tradizione che la vuole, al pari delle altre, colonia di Albalonga, pone la sua origine prima dell'arrivo dei Troiani nel Lazio, prima di Lavinio, di Alba e di Gabii, facendo risalire il nome, l'identità, le tradizioni militari, al cretese Glaukos, la cui venuta in Italia è anteriore alla guerra di Troia, se sono i suoi nipoti, Idomeneo, figlio di Deucalione, e Mezione, figlio di Molos, a combattere a Troia con Agamennone[16].

Anche Gabii, da parte sua, rivendica un'origine indipendente da Alba, riportando i suoi inizi ai più antichi abitatori autoctoni del Lazio, secondo la tradizione che la vuole fondata da due fratelli Siculi, Galatus e Bius, dai quali deriva il nome delle città[17]. Tradizione che la colloca prima dell'arrivo di Enea, e prima degli stessi Latini.

Se la pretesa di Gabii a una maggiore antichità può essere motivata dai rapporti che la legano alle altre città latine, tra le quali essa assume un posto di rilievo, favorita dalla posizione geografica che la mette in contatto con l'Etruria, la Campania e con le popolazioni italico-orientali dell'Abruzzo, l'antichità di Labico, il suo essere, proprio in quanto comunità guerriera, dotata di antiche tecniche militari, per le quali si differenzia dalle altre città, è da mettere in relazione, piuttosto, con la stessa Gabii e con le sue tradizioni militari.

* * *

[15] Serv. *in Aen.* VII 796; cfr. *in Aen.* IX 545.

[16] Dion. Hal. VIII 19, 1; Diod. Sic. V 79, 4; *Il.* XIII 451-454.

[17] Solin. II 10.

A Gabii il mito fonda dunque l'uso di combattere con la toga cinta, uso adottato dai Latini; l'atto fondante ben riuscito si traduce in pratica militare, nata sotto l'augurio della vittoria. La realtà militare latina miticamente fondata, realtà considerata, come vedremo, già scomparsa prima della fondazione di Roma, a Roma viene tradotta e conservata a livello rituale.

Il *cinctus gabinus* è adottato infatti in alcuni riti connessi alla guerra, della quale si chiede l'esito favorevole; nella *devotio* per esempio, quando il console Decio si immola, sacrificando se stesso, per ottenere la vittoria[18], o nel sacrificio compiuto sul Quirinale da Fabio Dorsuo, che cinta la toga alla maniera gabina mentre i Galli assediano il Campidoglio, esegue il rito della propria *gens*[19], o ancora, quando il console apre la porta del tempio di Giano e dichiara la guerra[20]. Esso inoltre è adottato in riti nei quali il combattimento è soltanto figurato. Negli *ambarvalia* per esempio, rito di purificazione dei campi, della seconda metà di maggio, il cui nome allude a una processione che si snodava lungo il perimetro degli *arva*, durante il quale il padrone del campo si rivolgeva al dio Marte, chiamandolo a fare da sentinella, a proteggere la terra con la sua forza, a combattere i «nemici» che la minacciavano[21].

[18] Liv. VIII 9, 5-8; X 7, 3. Il rito della *devotio*, secondo le fonti, è stato compiuto soltanto tre volte, e sempre da membri dalla *gens* Decia. Cfr. J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion e la civilisation de Capoue préromaine*, Paris 1970, pp. 260-277; Ch. Saulnier, *L'armée et la guerre chez les peuples samnites* (*VIII*^{e}-*IV*^{e} *s*), Paris 1983, p. 95 sgg.

[19] Liv. V 46, 2; Val. Max. I 1, 11. Cfr. E. Montanari, *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma 1976, p. 163 sgg.

[20] Verg. *Aen.* VII 611-614; Serv. *in Aen.* VII 612.

[21] Cat. *Agr.* 141; Lucan. I 592-598. Cfr. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, p. 174 sgg.; G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Milano 1977 (Paris 1960), p. 209 sgg.

Ancora, il *cinctus gabinus* è presente nel rituale di fondazione della città; il *conditor*, cinto secondo il rito gabino, traccia un solco che rende sacre le mura e delimita una zona *inaugurata*, dove sorgerà la città, e una zona all'esterno[22]. Chi è al di fuori della città non può scavalcare impunemente il limite, come ha fatto Remo; c'è sempre un nemico che tenta di superare le mura, e che va vinto e respinto. In questo senso è indicativo quanto riporta Giovanni Lido quando rivela il significato simbolico del toro e della vacca aggiogati all'aratro, uno verso l'esterno, l'altra verso l'interno della città, di modo che gli uomini siano di terrore a chi è fuori della città, e le donne feconde e fedeli per chi è all'interno.

A Roma, dunque, l'antica pratica bellica gabina e latina, diventa atto rituale; costume militare, che già prima della fondazione della città non è più adottato, se proprio a Gabii, come vuole la tradizione, Romolo aveva appreso l'uso delle «armi greche»; qui infatti il giovane aveva compiuto, insieme al fratello, la propria educazione.

Scrive Dionigi di Alicarnasso che i due gemelli da coloro che li allevavano, furono mandati a Gabii, una città non lontano da Pallantio, perché vi ricevessero un'educazione di tipo greco (*hellenìs paideía*); e là furono allevati nella casa di alcune persone legate a Faustolo da rapporti di ospitalità, e furono istruiti nelle lettere (*grámmata*), nella musica e nell'uso delle armi greche, finché non divennero adulti[23]. Questo Faustolo, che abitava presso Pallantio, e aveva cura delle proprietà di Amulio, aveva reso a Numitore il favore di allevargli i bambini; era stato dunque lui a inviarli a Gabii. Costui era di stirpe arcade, discendente dei coloni venuti nel

[22] Serv. *in Aen.* V 755; Manil. IV 554-555; Lucan. VII 427-430; Lyd. *Mens.* IV 73. Cfr. D. Briquel, 'I riti di fondazione', in *Tarquinia: Ricerche, Scavi e Prospettive. Atti del Conv. Intern. di St. «La Lombardia per gli Etruschi», Milano 1986*, Milano 1987, pp. 171-190.

[23] Dion. Hal. I 84, 5; Plut. *Rom.* VI 1.

Lazio sotto la guida di Evandro[24]. Gli Arcadi, seconda popolazione greca giunta in Italia dopo i Pelasgi, sessanta anni prima della guerra di Troia, erano stati benevolmente accolti da Fauno, re degli Aborigeni; essi si scelsero un colle poco lontano dal Tevere, e vi edificarono un piccolo villaggio, dandogli il nome di Pallantio, da quello della madrepatria in Arcadia[25]. Di costoro si dice che per primi introdussero in Italia l'uso dell'alfabeto greco (*grámmata*) e la musica prodotta da strumenti quali la lira, il trigone e il flauto. Si dice anche che fissassero le leggi, addolcissero il modo di vivere, e che mettessero a disposizione della collettività le arti (*téchnai*), i mestieri e le numerose cose utili, e per questi motivi godettero di grande considerazione presso il popolo che li aveva ospitati[26].

Un discendente degli Arcadi, come Faustolo, non poteva scegliere per i suoi protetti, e soprattutto per il futuro fondatore di una *polis hellēnís*[27], che un'educazione di tipo greco, nella quale fossero presenti le lettere e la musica, che erano state introdotte nel Lazio dai suoi antenati, i Greci che avevano combattuto a fianco di Enea contro i Latini, e il cui sovrano era legato ad Anchise da vincoli di parentela e d'ospitalità, rinnovati con Enea[28].

[24] Dion. Hal. I 84, 3.

[25] Dion. Hal. I 31, 1-3.

[26] Dion. Hal. I 33, 4-5; Cinc. Al. *FGrHist* 810 F 6; Fab. Pitt. *FGrHist* 809 F 2; Liv. I 7, 8; Tac. *Ann.* XI 14, 3; Gell. *fr.* 2-3 Peter. Sull'arcadismo cfr. J. Bayet, 'Les origines de l'Arcadisme Romaine', *Mel. d'Arch. et d'Hist.* 38, 1920, pp. 63-143; sull'introduzione della scrittura a Roma cfr. J. Poucet, 'Réflexions sur l'écrit et l'écriture dans la Rome des premiers siècles, *Latomus* 48, 2, 1989, p. 293 sgg. e G. Piccaluga, 'I testi magico-sacrali', in *Lo spazio letterario di Roma antica. I, La produzione del testo*, Roma 1989, pp. 37-62.

[27] Dion. Hal. I 89, 1; cfr. I 5, 1.

[28] Verg. *Aen.* VIII 134 sgg.

Anche per quanto riguarda la terza disciplina, l'apprendimento delle armi greche, è attestata l'esistenza di una tradizione riportata da Apostolio, che cita Evandro tra altri *archēgoí technôn*, secondo la quale costui fu l'inventore degli schinieri e dello scudo (*aspís*)[29].

Questa attribuzione, che si inserisce nella tradizione che fa gli Arcadi datori di *téchnai*, non è in contraddizione con la figura del pacifico re Evandro, presentato anche come guerriero valoroso. Egli stesso dolendosi di non poter seguire, per la tarda età, il figlio Pallante, che con i cavalieri arcadi si unisce ad Enea, ricorda quando aveva sconfitto ed ucciso il re di Preneste, Erilo dai tre corpi, spogliandolo delle armi, e vittorioso aveva bruciato gli scudi dei vinti[30]; ed ancora, secondo la versione più autentica delle imprese di Ercole in Italia, come dice Dionigi, egli partecipa alla testa di un grup-

[29] Apost. III 60 c (II p. 301 Leutsch-Schneidewin); cfr. VIII 14 a. Da Plutarco (*Rom.* 21, 1) sappiamo che lo scudo usato da Romolo era l'*argolikè aspís*, lo scudo rotondo argolico, sostituito poi, dopo la pace con i Sabini, con il sabino scudo oblungo (*thyreós*). Dionigi d'Alicarnasso (I 21, 1-2) parla dello scudo argolico in uso a Faleri e Fescennio, come sopravvivenza di usanze molto antiche praticate dai Greci; infatti le città, pur essendo originariamente dei Siculi, erano state abitate poi dai Pelasgi. L'*aspís* corrisponde al *clipeum* (*-us*); infatti Livio (I 43, 2) attribuisce alla prima classe il grande scudo circolare, e Dionigi fa altrettanto chiamandolo *argolikè aspís* (IV 16, 2). Probabilmente il termine «argolico» è stato usato per indicare in lingua greca il *clipeum (-us)*, scudo analogo a quello degli opliti d'età classica, distinguendolo dalla *parma*, scudo egualmente rotondo, ma più piccolo, dotazione delle truppe armate alla leggera (*velites*) e degli *equites*. Cfr. Liv. II 20; XXXI 35; Ch. Saulnier, *op. cit.* (vedi n. 3), p. 106 sg.; E. Peruzzi, *Origini di Roma* II, Bologna 1973, p. 55 sgg. Lo scudo argolico è dunque un'antica arma greca, e ciò non contraddice quanto attesta la tradizione sull'educazione di Romolo a Gabii. Peraltro, il patto d'amicizia stretto tra Tarquinio il Superbo e la città di Gabii fu inciso sulla pelle del bue ucciso per prestare, in quella occasione, il giuramento, e che avvolgeva uno scudo ligneo, *aspís*, conservato a Roma nel tempio di Zeus Pistios; cfr. Dion. Hal. IV 58, 4; Fest. 48 L. *clipeum*.

[30] Verg. *Aen.* VIII 560 sgg.; Serv. *in Aen.* VIII 562.

po di Arcadi, insieme a Fauno, alla spedizione di Ercole contro Caco[31]. Inoltre, i quattrocento cavalieri arcadi, guidati da Pallante, sono valorosi guerrieri che, come i Labicani, usano *arma picta*[32].

L'arcade Faustolo, scegliendo per i gemelli il tipo di educazione e la città nella quale devono riceverla, sul piano mitico non può che pensare a una grecità «arcade» dell'educazione che deve essere loro impartita. Esiste dunque un'elaborazione romana della tradizione relativa all'educazione greca ricevuta dai gemelli, collegata alla presenza arcade e al processo di costruzione delle origini greche di Roma[33]; nasce così, indipendentemente, accanto a un'elaborazione gabina della tradizione relativa al costume militare adottato dai Latini, un'elaborazione romana sulla presenza di armi greche a Gabii, che, come le lettere e la musica, sono oggetto di insegnamento.

La scelta di mandare i gemelli a Gabii può trovare la sua motivazione sul piano mitico, nel fatto che nella città ci fossero degli amici personali di Faustolo, legati a lui da vincoli di ospitalità, come nel fatto che i gemelli dovessero essere allontanati da Albalonga, e che Gabii fosse non lontana da Pallantio, la città fondata da Evandro. Invece, la scelta di fissare la tradizione a Gabii può essere stata motivata dal fatto che la città fosse sentita come centro di antiche tradizioni militari, presenti a Roma a livello rituale, come anche dal fatto che essa fosse, probabilmente già nel VII secolo, un

[31] Dion. Hal. I 42, 3.

[32] Verg. *Aen.* VIII 518, 588; XII 281; cfr. Serv. *in Aen.* XI 93.

[33] Cfr. E. Gabba, 'Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.', in M. Sordi (a cura di), *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milano 1976, p. 90 sgg. e da ultimo, con bibliografia, J. Poucet, 'La diffusion de la légende d'Énée en Italie centrale et ses rapports aves celle de Romulus', *Les Ét. Class.* 57, 3, 1989, pp. 227-254.

importante centro di cultura ellenica, aperto all'influsso greco che dalla Campania saliva verso l'Etruria[34].

Labico, come si è detto, non accetta, diversamente dalle altre città latine, e da Roma stessa, che lo utilizza sul piano

[34] Il *Latium vetus* è attivo mediatore tra l'Etruria meridionale e la Campania già nei primi decenni dell'VIII secolo a.C., accogliendo motivi di cultura greca, e nell'ultimo quarto rapporti stabili si instaurarono tra Cuma e i centri etruschi. Gabii si trova nella zona attraversata dai traffici che collegano le colonie campane a Veio, la città più interessata alla via interna verso la Campania, e che successivamente, in pieno VII secolo, collegano a quest'ultima, Caere, attraverso Roma-Gabii-Preneste, o Tivoli. Cfr. G. Colonna, 'Ceramica geometrica dell'Italia meridionale nell'area etrusca', in *Aspetti e problemi dell'Etruria interna. Atti dell'VIII Conv. Naz. di St. Etr. ed Italici (Orvieto 1972)*, Firenze 1974, p. 297 sgg.; Id., 'Le fasi protourbane dell'età del ferro dal IX al VII secolo a.C. (periodi II B, III, IV)', in AA.VV., *Civiltà del Lazio prim., op. cit.* (vedi n. 3), p. 34 sgg. e 'Preistoria e Protostoria di Roma e del Lazio', in *op. cit.* (vedi n. 3), p. 316 sg.; G. Maddoli, 'Contatti antichi del mondo latino col mondo greco', in E. Vineis (a cura di), *Alle origini del latino. Atti del Conv. della Soc. It. di Glott. (Pisa 1980)*, Pisa 1982, p. 51 sgg. Che Gabii sia stato un centro di cultura ellenica, sede di scuole di *hellenikà grámmata* e di *hellenikà hopla*, già nell'VIII secolo, è attestato, secondo E. Peruzzi, dalla tradizione sulla *paideía* dei gemelli [*op. cit.* (vedi n. 29), p. 9 sgg.; p. 77 sgg.; 'La lingua greca nel Lazio preromano', in AA.VV., *Greci e Latini nel Lazio antico. Atti del Conv. della SISAC (Roma 1981)*, Roma 1982, p. 11 sgg.]. G. Maddoli (*art. cit.*, p. 57) rileva che la tradizione riportata da Plutarco e da Dionigi d'Alicarnasso può essere nata dalla consapevolezza di una precoce ed intensa diffusione della cultura greca a Gabii, quale si intravede per il VII secolo; cfr. P. Zaccagni, 'Gabii. La città antica e il territorio', *Archeologia laziale* I, 1978, pp. 42-46. L'iscrizione proveniente dalla necropoli dell'Osteria dell'Osa, *Salvetod Tita*, formula simposiale di saluto, tipicamente greca, incisa su un contenitore di vino tipologicamente laziale, databile all'ultimo trentennio del VII secolo, indica infatti l'assorbimento di atteggiamenti greci; cfr. G. Colonna, '*Graeco modo bibere*: l'iscrizione della tomba 115 dell'Osteria dell'Osa', *Archeologia Laziale* III, 1980, pp. 51-55. A questa iscrizione fa riferimento B. Gentili [Gli studi di Giorgio Pasquali sulla metrica greca e sul saturnio latino', in F. Bornmann (a cura di), *Giorgio Pasquali e la filologia classica del Novecento. Atti del Convegno (Firenze-Pisa, 2-3 dicembre 1985)*, Firenze 1988, p. 94 sgg.] per avvalorare, nella prospettiva indicata da Pasquali, dell'origine

rituale, il costume militare gabino, e al suo posto adotta il cinturone che Minosse le offre, con il quale i suoi guerrieri, prima *discincti*, cingono la tunica, e subito dopo riceve lo scudo offerto da Glaukos.

Verosimilmente, questa tradizione presuppone la conoscenza delle tradizioni relative al viaggio di Minosse in Sicilia, dato che la presenza di Glaukos è in relazione con quella del sovrano; egli viene infatti dove suo padre è già stato. Per Labico tuttavia, diversamente da Amunclae, come vedremo, è difficile, a nostro avviso, sulla base dei dati disponibili, risalire alle vie attraverso le quali la città è venuta a conoscenza delle tradizioni cretesi collegate alla Sicilia, e che essa ha poi elaborato nel contesto laziale.

Per Minosse che insegue Dedalo, Labico non è che una tappa del viaggio, prima di trovare la morte nell'isola. Per suo figlio, invece, il guerriero partito da Creta alla ricerca di un regno, Labico è il regno ottenuto dando in dono lo scudo, e l'evento è così importante che egli stesso cambia il proprio nome e dà un nuovo nome al popolo che lo accoglie. La città elabora una tradizione nella quale la propria origine è tutt'uno con l'arrivo di nuove tecniche militari, che essa pone all'inizio della propria storia, motivo della sua stessa denominazione, in una temporalità mitica, quella di Glaukos-Labicus, nella quale è impossibile la derivazione da Alba.

È probabile che questa elaborazione, espressione della rivalità presente tra le città latine, sia in relazione, come si è detto, con le tradizioni che fanno della vicina Gabii la culla del costume militare degli antichi Latini, e quindi con l'importanza che la città, probabilmente, ha avuto già nel VII secolo a.C.; tradizioni e situazione storica che possono aver

greca del saturnio, l'ipotesi di una retrodatazione tra VIII e VI secolo degli imprestiti metrici dell'antica citarodia greca. L'analisi condotta dall'autore consente di tracciare un quadro storico nel quale il saturnio appare l'erede diretto dei *kat' enoplion*-epitriti, i più antichi metri della versificazione greca.

influito sulla tradizione che la vuole centro di addestramento nell'uso delle armi greche, e, più in generale, centro di *paideía* greca. Se Gabii fonda l'uso vittorioso di combattere con il *cinctus gabinus*, uso che da essa si è diffuso tra i Latini, Labico, in antitesi, riportandolo a Glaukos, fonda un nuovo modo di combattere, e nello stesso tempo la propria identità, se stessa come comunità di guerrieri più antica della stessa Gabii, della quale rifiuta di riconoscere tradizioni e prestigio.

b) *Amunclae. Fondazione e fine di una città*

Oltre che con Labico, Glaukos, in Italia, è in relazione con la fondazione di Amunclae. Secondo la tradizione riportata da Servio, alcuni Laconi, con Castore, Polluce e Glaukos, figlio di Minosse, unitisi agli Ausoni, fondarono, tra Gaeta e Terracina, una città alla quale dettero nome da Amýklai, città della Laconia[35]. Amunclae si trova dunque sulla costa tirrenica[36], nel paese degli Ausoni/Aurunci[37], zona nella quale la tradizione colloca altre fondazioni laconiche: Formia, Gaeta e Feronia[38].

[35] Serv. *in Aen.* X 564.

[36] Il sito in cui sorgeva Amunclae non è stato identificato. Le fonti la collocano nella zona del lago di Fondi, vicino a Terracina. Cfr. C. Hülsen, *s.v. Amunclae*, in *RE* I 2, 1894, col. 1989. La città dette il nome al *sinus Amyclanus*, il golfo di Gaeta (Plin. *Nat. Hist.* XIV 8, 61), e al mare *Amyclanum* (Tac. *Ann.* IV 59).

[37] Si tratta degli Ausoni della Campania, il cui gruppo più vicino al Lazio, cioè stanziato nel futuro *Latium Novum*, tra Terracina e Minturno, è designato nella forma seriore con il nome di Aurunci. Cfr. M. Pallottino, 'Inquadramento storico', in *Civiltà del Lazio Prim., op. cit.* (vedi n. 3), p. 39; M. Nafissi, 'Le genti indigene: Enotri, Coni, Siculi e Morgeti, Ausoni, Iapigi, Sanniti', in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia*, Milano 1985, p. 206 sg; E. Lepore, 'Gli Ausoni: leggende delle origini, tradizioni etniche e realtà culturali', in *Origini e strutture della Campania antica. Saggi di storia etno-sociale*, Bologna 1989, pp. 57-84.

[38] Cfr. F. Trotta, 'Tradizioni di frequentazioni greche arcaiche nel

In Strabone si legge infatti che Formia è un *lakōnikòn ktísma*, detta precedentemente Hormíai per l'eccellente approdo, e, continuando, che il golfo che separa Terracina da Formia, fu chiamato «*Kaiátas*», dal momento che i Lacedemoni chiamano *kaiátai* tutte le cose concave[39].

La fondazione di Feronia è riportata, a quanto scrive Dionigi di Alicarnasso, ad alcuni Spartani, che, mal tollerando la durezza della legislazione di Licurgo, lasciarono la città, e dopo un lungo peregrinare, sbarcarono in Italia, e quel posto chiamarono Feronia in ricordo del loro «esser portati» per mare, e lì costruirono un tempio alla dea Foronia. Alcuni di loro si stabilirono poi tra i Sabini[40].

È probabile che la laconica Taranto non sia estranea all'elaborazione delle tradizioni relative a queste ultime fondazioni, centri aurunci, occupati dai Volsci già all'inizio del V secolo a.C.; tradizioni che si inseriscono nei progetti di Taranto di estendere la propria influenza tra le popolazioni osco-sabelliche[41]. La loro elaborazione non può dunque es-

Lazio meridionale', *Ann. Fac. Lett. e Fil. dell'Univ. degli St. di Perugia* 24, n.s. 10, 1986/1987, 1, St. Class., pp. 285-304.

[39] Strab. V 3, 6. Sempre nello stesso passo Strabone dice che secondo alcuni il golfo ebbe lo stesso nome dalla nutrice di Enea. Timeo preferisce l'etimologia da Aietes, padre di Medea (Tim. *ap.* Diod. IV 56 = *FGrHist* 566 F 85). Da Gaeta sarebbero passati infatti gli Argonauti (Strab. I 2, 21; 40; cfr. Lyc. *Alex.* 1274). Su Formia cfr. Fest. 73 L. *Formiae*; su Gaeta cfr. Alcimo di Siracusa *FGrHist* 560 F 4; Ellanico *FGrHist* 4 F 84; Verg. *Aen.* VII 2 sgg.

[40] Dion. Hal. II 49. La Foronia di cui parla Dionigi è da identificare con quella di Terracina, e il tempio della dea con il santuario di Monte S. Angelo (il complesso di Iuppiter Anxur); cfr. F. Coarelli, 'I santuari del Lazio e della Campania tra i Gracchi e le guerre civili', in *Les «Bourgeoisies» Municipales Italiennes aux IIe et Ier siècles av. J. C. (Napoli 1981)*, Parigi – Napoli 1983, pp. 217-224; F. Trotta, *art. cit.* (vedi n. 38), p. 291 sgg. Roma doveva controllare la zona già alla fine del VI secolo. Terracina è infatti menzionata nel primo trattato romano-cartaginese prima che la città fosse occupata dai Volsci che le cambiarono il nome in Anxur.

[41] Cfr. J. Berard, *La Magna Grecia*, Torino 1963 (Paris 1957), p. 454.

sere anteriore al V secolo, età della conquista del golfo di Terracina da parte di queste genti, ed è tesa a favorire la politica di Taranto nei loro confronti.

Anche nell'elaborazione della tradizione relativa alla fondazione di Amunclae è possibile, a nostro avviso, riconoscere l'origine tarentina. La presenza dei Laconi e la presenza dello stesso Glaukos danno indicazioni in tal senso. La figura di Glaukos, infatti, doveva essere considerata vicina alle tradizioni della città; lo lasciano pensare le vicende relative alla figura dell'eroe eponimo Taras, legato alle origini di Taranto e associato alla colonizzazione di età micenea[42]. Di Taras, figlio di Poseidon, è moglie Satýra, la figlia di Minosse che dette il proprio nome a capo Satýrion, promontorio in prossimità di Taranto[43], e nei pressi di Amunclae è ricordata l'*atra palus Saturae*[44]. Ancora, Phálanthos e i Partheníai, al

Giustino (XX 1, 14) presenta Sabini, Sanniti e Bruzi come cugini dei Tarentini. Strabone (V 4, 12) scrive che secondo alcuni i Sanniti accolsero tra di loro i coloni laconici, e per questo sarebbero filellenici; secondo altri erano chiamati anche Pitanati (così erano detti gli abitanti di uno dei distretti di Sparta, e probabilmente di Taranto; inoltre il nome si trova su alcune monete sannite del IV secolo). Strabone continua dicendo che questa spiegazione è ritenuta un'invenzione tarentina per lusingare i loro vicini, allora assai potenti, e guadagnare la loro amicizia. Cfr. anche Strab. V. 3, 1. G. Pugliese Carratelli ('Achei nell'Etruria e nel Lazio?', in *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, p. 279, già in *Parola d. passato* 17, 1962, pp. 5-25) sottolinea come la costante cura di Taranto di aver libero accesso alla via che da Siri conduceva, attraverso la Lucania, alla costa posidoniate, stia ad indicare che una delle direttrici della sua espansione commerciale fosse volta al Tirreno.

[42] Cfr. M. Corsano, 'Sparte et Tarante: le mythe de fondation d'une colonie', *Rev. de l'Hist. des Rel.* 196, 2, 1979, p. 133 sgg.

[43] Prob. *in Georg.* II 197, dove Taras è di origine spartiata, come lo è in Servio (*in Aen.* III 551), dove è però anche condottiero dei Partheníai. Moglie di Poseidon è invece Satýra in Celio Antipatro (*fr.* 35 Peter = *Schol. in Georg.* II 197). Pausania (X 10, 8) fa Taras figlio di Poseidon e di una ninfa del luogo.

[44] Verg. *Aen.* 564.

loro arrivo da Sparta, sono accolti oltre che da genti del posto, dai Cretesi che, prima di loro, avevano preso possesso di quel luogo, di ritorno dalla Sicilia. Si dice infatti, scrive Strabone, che i Cretesi, partiti con Minosse alla ricerca di Dedalo, erano giunti in Sicilia; dopo la morte del re, avvenuta a Camico, presso il re Cocalo, costoro lasciarono l'isola, e durante il viaggio furono gettati fuori rotta sulle coste della Puglia[45].

Secondo Erodoto[46] Minosse, giunto in Sicilia alla ricerca di Dedalo, qui morì di morte violenta. I Cretesi, dopo qualche tempo, con una grande flotta si diressero in Sicilia e assediarono per cinque anni Camico; poi, non potendo impadronirsene, e soffrendo la fame, decisero di partire; ma all'altezza della Iapigia una violenta tempesta sfasciò le loro navi e li gettò su quelle coste, dove fondarono Hyría e, cambiato il nome, da Cretesi divennero Iapigi-Messapi[47].

Non diversamente Ateneo[48] scrive che gli Iapigi sono originari di Creta: essi discendono infatti da quei Cretesi che, partiti alla ricerca di Glaukos[49], giunsero e abitarono in quella terra.

[45] Strab. VI 3, 2.

[46] Herodot. VII 170.

[47] Secondo Strabone (VI 3, 6) i coloni della Iapigia sono i Cretesi che avevano accompagnato Minosse in Sicilia. Il nome di Iapigi deriva loro dal capo dei Cretesi, Iapyx, figlio di Dedalo e di una donna di Creta. Cfr. G. Pugliese Carratelli, 'Minos e Cocalos', in *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, pp. 225-242, già in *Kokalos* 2, 1956, pp. 69-103; J. Berard, *op. cit.* (vedi n. 41), p. 405 sgg.

[48] Athen. XII 24.

[49] Nel passo non è specificato da dove i Cretesi provengano, ma essendo i futuri Iapigi, è probabile che provengano dalla Sicilia, come la tradizione attesta, e non da Creta. È chiaro che non si tratta di Cretesi partiti da Cnosso con Teseo (Strab. VI 3, 6; Plut. *Tes.* XVI 3), né di quelli partiti da Licto con Idomeneo (Verg. *Aen.* III 40 sgg.; Serv. in *Aen.* III 401; Varr. *ap.* Prob. *in Buc.* VI 31; Solin. II 10), ma dei Cretesi di Minosse.

Se dunque, nel viaggio da Creta in Sicilia, i Cretesi, guidati da Minosse, vanno alla ricerca di Dedalo, ripartendo dalla Sicilia (e la tradizione presenta sempre i Cretesi di Minosse, che diventeranno Iapigi, come provenienti dalla Sicilia) questi Cretesi, senza il loro re, possono essere andati alla ricerca di Glaukos, che doveva trovarsi in Italia. Da quanto riporta Ateneo non è possibile dedurre che Glaukos sia stato nella terra nella quale si fermarono i suoi concittadini; ma che fosse in Italia, sulla costa tirrenica e nel Lazio, lo attestano le tradizioni relative a Labico e ad Amunclae. Le vicende di Glaukos si svolgono indipendentemente da quelle della spedizione in Sicilia, ma ad esse sono collegate, se, come si è detto, egli giunge a Labico dopo l'arrivo del padre, e se i Cretesi di Iapyx partono dall'isola alla sua ricerca, per sbarcare però, portati fuori rotta da una tempesta, in Puglia, dove accoglieranno i fondatori di Taranto.

Dalle tradizioni relative alle fondazioni laconiche sul Tirreno, come dalla fondazione di Amunclae, sembra dunque possibile risalire a Taranto. Si tratta ora di vedere se l'elaborazione della fondazione di Amunclae è in relazione con le tradizioni relative alle altre fondazioni; se si inserisce in questo contesto, o è estranea ad esso. Inoltre, dato che per Amunclae sono attestate tradizioni collegate alla fine della città, occorre prendere in considerazione anche queste ultime, per cercare di stabilire se siano in relazione con la tradizione della fondazione, e con le altre tradizioni di fondazioni laconiche.

* * *

Esaminiamo per prime le tradizioni relative alla fine di Amunclae. Dopo aver esposto l'origine della città, Servio[50] riporta la tradizione secondo la quale questi Laconi (e si può

[50] Serv. *in Aen.* X 564.

intendere proprio i fondatori di Amunclae di cui ha parlato prima, e non i loro discendenti) erano pitagorici[51], e in quanto tali si astenevano dall'uccidere ogni tipo di animale; perciò non vollero uccidere i serpenti delle vicine paludi, e furono da loro uccisi. Da questo, continua Servio, cioè dal fatto che i Laconi erano pitagorici, Amunclae è detta *tacita*; infatti il silenzio quinquennale è un precetto pitagorico.

In questa versione la scomparsa dei Laconi, uccisi dai serpenti, è dunque dovuta all'osservanza del divieto di uccidere ogni tipo di animale, e al silenzio si fa cenno per spiegare l'espressione di Virgilio *tacitis Amyclis*, che viene così collegata al precetto pitagorico del silenzio. Ma se i Laconi muoiono, resta la città e gli Ausoni ai quali si erano uniti per fondarla. È soltanto l'elemento laconico che viene meno, e nel tempo immediatamente successivo alla fondazione. Due generazioni dopo, infatti, il re di Amunclae, Camerte, figlio di Volcente, re degli Ausoni, combatte a fianco di re Latino contro Enea[52].

Subito dopo questa prima versione della fine dei Laconi, il testo è integrato dal Danielino con la versione di Cicerone. Secondo Cicerone quelli (*illos*) perirono per la troppa obbedienza (*propter nimiam modestiam*), dato che sopportavano le violenze dei vicini e le tacevano (*dum a finitimis accipiunt*

[51] Si pensi al pitagorismo di Numa, alla tradizione che fa Numa Pompilio discepolo di Pitagora, discepolato cronologicamente impossibile, ma *vulgata opinio* (Liv. 40, 29, 8), che già gli antichi negavano (Liv. 1, 18, 2-3; Dion. Hal. II 59; Plut. *Num.* 8, 4-10). Sull'origine tarentina della teoria, riportata ad Aristosseno, della formazione pitagorica di Numa cfr. L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955, p. 143 sgg.; E. Gabba, 'Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica', in *Les origines de la République Romaine (Entretiens sur l'Antiquité Classique XIII)*, Genève 1967, pp. 154-163; F. Zevi, 'Considerazioni sull'elogio di Scipione Barbato', in *Studi Miscellanei* n. 15, Roma 1970, pp. 65-73.

[52] Verg. *Aen.* X 562-564.

iniurias et tacent eas). Non è dunque l'obbligo di non uccidere causa della morte, ma l'aver osservato il silenzio per obbedienza. L'inserimento del passo subito dopo la citazione del precetto pitagorico del silenzio quinquennale, per il quale Amunclae è detta *tacita*, e il fatto che *illos* si riferisca ai Laconi pitagorici, a quelli che devono osservare l'obbligo del silenzio, induce a vedere in costoro dei Pitagorici che sopportano il pericolo in silenzio, senza chiedere aiuto, perché vincolati dalla loro regola.

Servio continua poi riportando un'altra versione (*alia expositio*), che riguarda non più soltanto i Laconi, ma tutti i cittadini. Gli abitanti di Amunclae, egli dice, ricevevano spesso false notizie sull'arrivo dei nemici, e la città cadeva in preda al terrore; perciò fu proposta una legge che proibiva a chiunque di annunziare il nemico, e quando questo giunse veramente, la città fu presa senza che se lo aspettasse, poiché nessuno osava avvertire del suo arrivo; per questo fatto Amunclae è detta *tacita*, perché perì in silenzio. Dunque l'espressione non è collegata al silenzio pitagorico.

Subito dopo Servio riporta il frammento di Lucilio, *nam scio Amyclas tacendo perisse*, nel quale, probabilmente, è accolta la stessa versione[53]. Lucilio, che appartiene al circolo di Lelio e Scipione Emiliano, legato dunque ad ambienti pitagorici, non sembra riferirsi alle fine dei soli Laconi, ma di tutta la città; città che perisce per aver obbedito alla legge. Il silenzio imposto dalla stessa Amunclae, il rispetto e l'osservanza degli ordini, sono dunque causa della sua occupazione. Ma essa non capitola per scarso valore; è soltanto colta di sorpresa, e questo perché i suoi abitanti, come i Laconi pitagorici, osservano le norme.

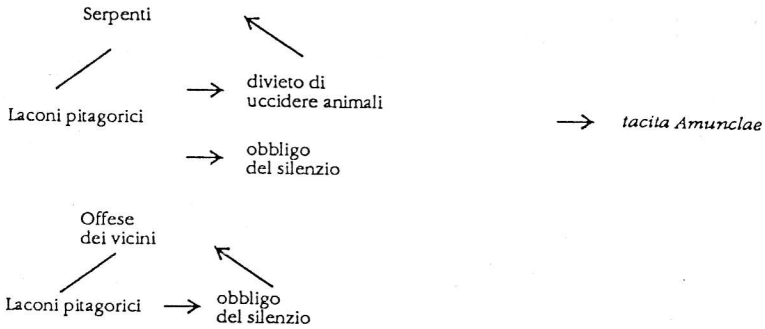
Sempre la fine di tutta la città, e non dei soli Laconi, in altri fonti è invece attribuita ai serpenti. Plinio parla di

[53] Anche Silio Italico (*Pun.* VIII 528) riporta la versione che presenta il silenzio come causa della rovina della città.

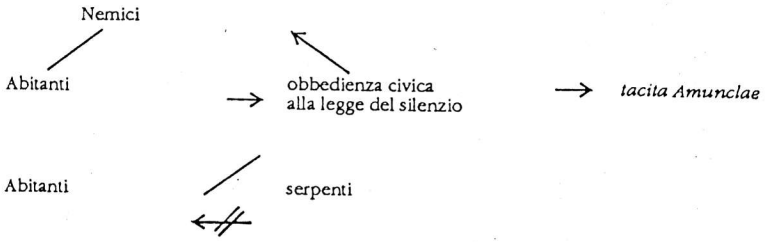
Amunclae distrutta da questi animali[54], e riporta quanto al riguardo dice Varrone, che accetta la stessa versione[55]. Ai serpenti si riferiscono anche le versioni riportate da Isigono di Nicea e da Solino, ma in queste ultime due i rettili non costituiscono la causa della morte dei cittadini; costoro infatti, sono costretti dalla grande quantità degli animali ad abbandonare la città[56].

Le tradizioni prese in esame, relative alla fine di Amunclae e alla sparizione dei Laconi, possono essere così schematizzate:

I - ELIMINAZIONE DEI LACONI



II - ELIMINAZIONE DI TUTTI I CITTADINI



[54] Plin. *Nat. Hist.* III 5, 59.

[55] *Ibid.* VIII 104.

[56] Isig. *ap.* Sotion 36 = *FHG* IV 437, 17; Solin. II 27.

Ritorniamo ora sulle prime due versioni, ed esaminiamo, in relazione al contesto in cui è inserita, l'utilizzazione, che in esse è stata fatta, del divieto di uccidere gli animali e dell'obbligo di mantenere il silenzio, entrambi imposti ai Pitagorici. Per quanto riguarda quest'ultimo, sappiamo che costoro erano tenuti al silenzio nell'oltrepassare porte e ingressi, nella pratica del culto degli dei e durante i sacrifici; inoltre, ad esso si attenevano negli ultimi istanti della loro vita[57].

Ancora, il silenzio sacro era connesso con l'iniziazione alla quale i neofiti si sottoponevano per essere ammessi nella comunità pitagorica. Costoro, tra le altre prove, dovevano affrontare un periodo di cinque anni, durante il quale era fondamentale l'osservanza del silenzio. Alla fine dei cinque anni entravano nella categoria degli iniziati perfetti, ed erano ammessi alla presenza diretta del Maestro[58].

Il silenzio pitagorico riguarda essenzialmente una realtà d'ordine iniziatico: esso è connesso al «passaggio», precede e prepara la rivelazione. Con questo non si vuole affermare che quello di Amunclae sia un contesto iniziatico, ma che tematiche iniziatiche pitagoriche possono essere state utilizzate per costruire la tradizione sulla scomparsa dei Laconi pitagorici dalla città. I Laconi che, secondo uno schema iniziatico, non vengono meno all'obbligo del silenzio e soppor-

[57] Cfr. Porph. *Antr. Nymph.* 27; Diog. Laert. 8, 33; Iambl. *Protr.* 21; *Vit. Pyth.* 257; L. Simonini (a cura di), *Porfirio. L'antro delle Ninfe*, Milano 1986, p. 213 sg.; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes Grecs*, Paris 1972 (1931), p. 137.

[58] Timeo *FGrHist* 566 F 13 = Diog Laert. *Vit. Pyth.* VIII 10; Philostr. *Vit. Apoll.* I 1, 2; Iambl. *Vit. Pyth.* 72. Sull'iniziazione, sul silenzio come prova iniziatica, mezzo per raggiungere l'equilibrio interiore cfr. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972 (Nürnberg 1962), p. 178 sgg. Sull'oggetto del segreto, se riguardasse riti e concezioni mistico-religiose, o dottrine matematiche e scientifiche, o entrambi cfr. E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* I 2, Firenze 1950 (1938), p. 442 e L. Ferrero, *op. cit.* (vedi n. 51), p. 37 sgg.

tano tacendo le offese dei vicini, vanno incontro a una morte che iniziatica non è.

Allo stesso modo, nel contesto pitagorico, deve essere considerato il divieto di uccidere gli animali, e quindi la presenza dei serpenti[59]. I Pitagorici di Amunclae si lasciano mordere dai rettili che, come qualunque altro animale, è loro vietato uccidere, e, senza tentare di evitarli, accettano il morso, e con il morso la morte. La motivazione addotta al divieto di uccidere gli animali è relativa alla dottrina della metempsicosi; in essi possono trasmigrare infatti le anime degli uomini[60]. Ora, anche se in fonti tarde, nel simbolismo pita-

[59] E. Pais ('*Amunclae a serpentibus deletae*' in *Ricerche storiche e geografiche sull'Italia antica*, Torino 1908, p. 300 sgg.) ha ipotizzato che dietro i serpenti, dato che al latino *serpentes* corrisponde il greco *ópheis*, si celino gli Opici, sulla base della relazione *Opikoí-Ópheis*, dal momento che gli Opici erano così detti *apò tōn ópheōn* (St. Byz. ed Hesych. *s.v. Opikoí*); lo scambio tra i due termini avrebbe dato origine alla tradizione dei serpenti che si sarebbero sostituiti agli uomini: gli Oschi che avrebbero attaccato gli Ausoni-Aurunci. Va notato che Pais preferisce leggere in Isogono, unica fonte greca che parli dei serpenti, *ópheōn* al posto di *hýdrōn*; però il fatto che i *serpentes* provengano dalle paludi induce a pensare che si tratti proprio di *hýdroi*, serpenti d'acqua, e non di *ópheis* serpenti di terra. B. D'Agostino ['Il mondo periferico della Magna Grecia', in A. Prosdocimi (a cura di), *Popoli e Civiltà, op. cit.* (vedi n. 3) p. 182 sg.] rileva che Opici e Osci sono due popoli diversi; l'uno apparterrebbe alla prima ondata dei popoli italici, i proto-latini, l'altro, sopraggiunto con la migrazione più recente degli Osco-Sabelli, avrebbe assunto al momento della penetrazione in Campania, il nome di Opici, adattandolo alla propria lingua. Secondo Antioco (*ap.* Strab. V 4, 3) e Aristotele (*Pol.* VII 9, 3) gli Opici si identificavano con gli Ausoni e abitavano la zona del golfo di Napoli, come ammette anche Polibio (34, 11, 7), che li ritiene però, un *ethnos* distinto dagli Ausoni, usando il termine *Opikoí* nel significato di Osci. Secondo Strabone (V 4, 3) la Campania, abitata prima da Opici e Ausoni, fu poi occupata da un popolo degli Osci. Sugli strati etnici presenti in Campania, sul rapporto che intercorre tra Ausoni, Opici e Osci cfr. E. Lepore, 'Timeo in Strabone V 4, 3 C 242-243 e le origini campane', in *op. cit.* (vedi n. 37), pp. 85-99.

[60] Cfr. Iambl. *Vit. Pyth.* 84; Porph. *Vit. Pyth.* 19; W. Burkert, *op. cit.*

gorico è attestato, proprio per il serpente, un particolare significato iniziatico. Accostato all'anima umana per le caratteristiche del suo essere, è il più «pneumatico» degli animali, ed è considerato simbolo di immortalità; una volta che sia giunto al termine della vita, rinasce in se stesso, e la morte naturale non può estinguerlo a meno che non sia colpito da una qualche forza[61]. È possibile dunque, che anche in questa versione[62], come in quella che fa risalire la morte dei Laconi

(vedi n. 58); E. Zeller-R. Mondolfo, *op. cit.* (vedi n. 58), p. 564 sgg. Soltanto in alcuni animali l'anima non si incarna, animali che è permesso sacrificare; quindi è possibile cibarsi soltanto di quelli sacrificabili che sia possibile mangiare, e di nessun altro.

[61] Phyl. Bybl. *ap.* Eus. *Praep. Evang.* I 10, p. 40 D = *FGrHist* 790 F 4. Cfr. L. Ferrero, *op. cit.* (vedi n. 51), p. 193 sg.; F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*, Paris 1966 (1942), p. 88 sgg.; 392 sgg.

[62] Tra i fatti prodigiosi attribuiti a Pitagora, la tradizione ricorda due episodi nei quali è presente il serpente. Uno si svolge in Etruria. Per inciso, Giamblico (*Vit. Pyth.* 267) enumera tra i Pitagorici l'etrusco Nausitoo (cfr. anche *Vit. Pyth.* 127), e tra quelli di Sibari un certo Tyrsenós e una Tyrsenís, e va ricordato che la Sibari pitagorica è presentata con caratteri di spiccato interesse per i Tirreni; cfr. A. Mele, 'La Megale Hellas pitagorica: aspetti politici, economici e sociali', in *Atti del XXI Conv. di St. sulla Magna Grecia, Taranto 1981*, Napoli 1983, pp. 56-71. In Etruria dunque, Pitagora aveva morso, uccidendolo, un serpente velenoso dal quale era stato morso; cfr. Arist. *fr.* 191 Rose; Apollon. *Mirab.* 6; Iambl. *Vit. Phyt.* 142. In quest'ultimo si parla di un piccolo serpente che non morde, ma è morso e ucciso da Pitagora. Cfr. W. Burkert, *op. cit.* (vedi n. 58), p. 142 sgg. Si tratta dunque di una relazione rovesciata e raddoppiata rispetto alla precedente, il cui significato era forse noto ai soli iniziati, e che al di là dei sovrumani poteri che il «miracolo» attribuiva a Pitagora, probabilmente era connessa a una qualche valenza iniziatica riconosciuta all'animale sul piano simbolico. L'altro episodio si svolge a Sibari (Iambl. *Vit. Pyth.* 28), dove Pitagora prese e allontanò un serpente che aveva morso un fanciullo, secondo l'integrazione di Lobeck (*Phryn. Eclog.* p. 383), o una lepre, secondo l'integrazione di Rose (Arist. *fr.* 191). Le modalità del fatto e la localizzazione sembrano inserire l'episodio in un differente contesto simbolico. L'integrazione fatta da Rose fa pensare alla lepre che appare sul rovescio delle monete di Reggio e Messana sotto la tirannide di Anassilao

di Amunclae all'obbligo del silenzio, siano stati utilizzati temi che in altri contesti hanno avuto valore iniziatico.

Nelle tradizioni relative alla città, a quanto le fonti sembrano indicare, è possibile distinguere due piani di elaborazione. Il primo è connesso con la scomparsa dei Laconi pitagorici che, rispettando la norma, vanno incontro alla morte, o per osservare il divieto di uccidere gli animali, o perché vincolati a mantenere il silenzio; il secondo riguarda la fine di tutti i cittadini, e gli stessi temi, non più pitagorici, sono utilizzati per render conto della fine di Amunclae, nella quale i Laconi non sono presenti. Il silenzio diventa obbedienza civica, e i serpenti uccidono tutti i cittadini o li costringono ad abbandonare la città per trasferirsi altrove. Nel primo piano, che siano i serpenti, o il silenzio, sono soltanto i Laconi ad essere eliminati da Amunclae, che continua a esistere. Nel secondo, invece, sono tutti i cittadini a morire, e l'utilizzazione dei serpenti, come del silenzio, perde la connotazione pitagorica.

Ma quale è stata l'esigenza che ha condotto all'elaborazione di una tradizione che elimina i Laconi dalla città? Che cosa si ottiene con la loro scomparsa? La morte di costoro fa sì che il nemico, invadendo Amunclae, non trovi in essa La-

e di Micito, introdotte dopo il 480 a.C. (e nella sola Messana conservate qualche tempo dopo il 461/0), e sulle frazioni crotoniati di alleanza, coniate probabilmente negli anni di Anassilao tra il 480 e il 476/5. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che l'episodio sia in relazione con la politica di Crotone nei confronti di Sibari. Se da una parte c'è un collegamento Crotone, Anassilao-Micito e la comune ostilità a Siracusa e a Ierone, dall'altra c'è Sibari, che assediata da Crotone nel 477 a.C. chiede aiuto a Ierone, riuscendo a mantenersi indipendente probabilmente fino al 468, anno della morte di Ierone, e forse del ripristino del controllo crotoniate sulla Sibaritide. In questo contesto si inseriscono i Pitagorici, chiaramente ostili alle tirannidi (cfr. Aristox. *fr.* 17, p. 12 Wehrli) e favorevoli alla libertà di Sibari. Cfr. G. De Sensi Sestito, 'I Dinomenidi nel basso e medio Tirreno fra Imera e Cuma', *Mél de l'Éc. Franç. de Rome*, 93, 2, 1981, p. 628 sgg.; A. Mele, *art. cit.*, pp. 51, 58 sg., 77 sgg.; C. J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966, p. 55 sgg.

coni, bensì, in una città da loro fondata, soltanto Ausoni, cittadini che, non opponendo alcuna resistenza, e non per scarso coraggio, facilitano l'occupazione della città. La scomparsa dei Laconi, diventati pitagorici per essere eliminati, e presenti ad Amunclae in quanto esiste una tradizione di fondazione che li prevede, precede la fine della città ed è da questa richiesta.

La formulazione del primo piano d'elaborazione, l'eliminazione dell'elemento laconico da Amunclae, può, a nostro avviso, essere riportata a Taranto, come, in gran parte, anche quello relativo alla fine della città. Dinanzi a un fatto storico, cioè l'occupazione della zona, Taranto, interessata a stabilire rapporti amichevoli con le popolazioni osco-sannitiche, e che ha già elaborato la tradizione della fondazione di Amunclae, non modifica questa tradizione, ma rivede, a livello mitico, la presenza laconica, cancellandola dalla città subito dopo la sua fondazione.

Connotare i Laconi come Pitagorici, non è indice di un'effettiva presenza pitagorica ad Amunclae, ma piuttosto del fatto che Taranto è ricorsa a temi propri della sua cultura[63] per risolvere il problema posto dalla tradizione della fondazione, senza modificarla, dandogli una soluzione in chiave pitagorica, con il risultato di fare della scomparsa dei Laconi l'affermazione del rigore e della fedeltà pitagorica alle proprie regole. I Pitagorici preferiscono morire piuttosto che contravvenire al divieto di uccidere, o all'obbligo del silenzio.

Così come è formulata, la tradizione sulla scomparsa dei Pitagorici fa pensare alla situazione che nella comunità pita-

[63] Il pitagorismo, a partire dal V-IV secolo a.C., si diffuse tra le popolazioni osco-sabelliche; tra i Sanniti, come tra i Messapi, i Lucani e i Peucezi, segno anch'esso dei rapporti esistenti tra Taranto e gli ambienti italici; cfr. A. Mele, 'Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche di Italia', *Ann. Ist. Un. Or. Napoli*, III 1981, pp. 61-96; L. Ferrero, *op. cit.* (vedi n. 51), p. 61 sgg.

gorica si era creata dopo la *stasis* di Crotone della seconda metà del V secolo a.C.[64]. Tra i superstiti, a Filolao, ma anche ad Ipparco (o Ippaso, o Archippo), furono insistentemente rivolte accuse di essere venuti meno all'obbligo del silenzio, divulgando la dottrina pitagorica[65]; accuse che, probabilmente, sono indicative della situazione di isolamento in cui si trovavano i sopravvissuti della scuola, in un mutato quadro politico[66]; situazione nella quale obblighi e prescrizioni potevano essere liberamente interpretati o non osservati, e si pensi alle discussioni sorte proprio intorno al divieto di uccidere animali e di cibarsene, perché in essi trasmigrano anime umane[67].

Di contro a chi non osserva l'esoterismo pitagorico, affermato con insistenza, o qualunque altra regola, ci sono dunque i Laconi pitagorici che muoiono per osservare obblighi e prescrizioni[68].

[64] Della comunità di Crotone, completamente distrutta a opera dei Ciloniani, soltanto due adepti sfuggirono alla strage, Archippo e Liside, entrambi tarentini. Quest'ultimo si recò a Tebe, Archippo invece si rifugiò a Taranto (Iambl. *Vit. Pyth.* 248 sgg.). Tra i superstiti figurano anche, invece di Archippo, il più famoso Archita di Taranto (Diog. Laert. VIII 39), o Filolao, tarentino anche lui, vissuti dopo le *staseis* del V secolo, salvati con Ipparco, o Liside [*Schol.* Plat. *Phaed.* 61 e (p. 9 Greene) = M. Timpanaro Cardini (a cura di), *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti* II, Firenze 1958, p. 112 sgg.]. Cfr. W. Burkert, *op. cit.* (vedi n. 58), p. 92 n. 42, p. 229 n. 51; F. Prontera, 'Gli «ultimi» Pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione, *Dial. di Archeol.* IX-X, 1976-77, p. 277 n. 21.

[65] W. Burkert (*op. cit.* vedi n. 58) sottolinea che, pur essendo il sapere pitagorico in parte segreto, e protetto dunque dal silenzio, spesso tali notizie venivano esagerate per permettere la pubblicazione di falsificazioni, quasi fossero libri pitagorici da poco scoperti, o indicare le scoperte di tardi pensatori come plagio di Pitagora.

[66] Cfr. F. Prontera, *art. cit.* (vedi n. 64), p. 278 sgg.

[67] Cfr. E. Zeller-R. Mondolfo, *op. cit.* (vedi n. 58), p. 407 sg. M. Timpanaro Cardini, *op. cit.* III (vedi n. 64), Firenze 1964, p. 256 sgg.

[68] È interessante a questo proposito quanto si racconta di alcuni Pita-

* * *

Ritornando a quello che si è indicato come secondo piano dell'elaborazione, relativo alla fine di Amunclae[69], in esso è possibile distinguere tre versioni: l'occupazione della città come conseguenza dell'osservanza del silenzio da parte degli abitanti; l'uccisione di tutti i cittadini a opera dei serpenti, e infine l'allontanamento di costoro dalla città, sempre a causa dei serpenti. In tutte e tre sono dunque utilizzati, in un contesto più ampio, temi presenti nel contesto pitagorico. Le prime due versioni sembrano riprodurre lo schema di quelle relative alla morte dei Laconi: come costoro muoiono per aver tenuto fede all'obbligo del silenzio, così la città è con-

gorici, e dove la storia è localizzata (Iambl. *Vit. Pyth.* 189 sgg. = FGrHist 84 F 31). Il tiranno di Siracusa, Dionisio il Vecchio, che per quanto facesse, non aveva ottenuto l'amicizia dei Pitagorici, dato che costoro si rifiutavano di recarsi da lui, trovandolo dispotico e ingiusto, ordinò a Eurimene di rapirne alcuni. Così i soldati si appostarono in un luogo vicino Taranto, aspettando il loro passaggio. I Pitagorici, colti di sorpresa e disarmati, si dettero alla fuga, ma si trovarono dinanzi ad un campo di fave, che era loro vietato attraversare; allora preferirono attaccare il nemico con pietre e bastoni, e morire, piuttosto che infrangere la regola. Di lì a poco Eurimene, sulla via del ritorno a mani vuote, incontrò due Pitagorici, un certo Myllia di Crotone e sua moglie Timycha, spartana, e, fattili prigionieri li condusse da Dionisio. Costui, messo al corrente dell'accaduto, cercò di sapere, anche con la tortura, per quale motivo i loro compagni non avessero attraversato il campo di fave, ma essi mantennero il silenzio, e la donna preferì recidersi la lingua, piuttosto che divulgare le regole dei Pitagorici. Dello stesso Pitagora si diceva che preferì morire, piuttosto che attraversare un campo di fave mentre fuggiva da Crotone (Diog. Laert. *Vit. Pyth.* VIII 39).

[69] La fine di Amunclae è da collegare probabilmente all'occupazione volsca della zona, iniziata tra la fine del VI secolo e gli inizi del V, e che estromise Romani e Latini dalla regione Pontina dove i Volsci avevano occupato tutte le città della valle Pontina, ad eccezione di Cora e Norba, per più di un secolo. Cfr. E. Manni, 'Le tracce della conquista volsca nel Lazio', *Athenaeum* n.s. 17, 1939, pp. 233-279; E. T. Salmon, *Roman colonization under the Republic*, London 1969, p. 40 sgg.

quistata perché i cittadini obbediscono all'ordine di non annunziare l'arrivo del nemico. Egualmente, come i Laconi si lasciano mordere dai serpenti, e muoiono per non contravvenire alla regola che vieta l'uccisione di animali, tutti i cittadini muoiono a causa degli stessi serpenti.

Le quattro versioni si riferiscono ai momenti che Taranto deve risolvere a livello mitico, cioè la sparizione dei Laconi e l'occupazione della città. La versione nella quale è prevista la presenza del nemico che occupa Amunclae, favorito dal rispetto che i cittadini portano agli ordini dati, può far pensare a un'elaborazione destinata alle popolazioni che invadono la zona, nell'intento di stabilire con esse relazioni amichevoli; ma anche le versioni nelle quali sono i serpenti a uccidere tutti i cittadini, o a scacciarli, possono essere state elaborate per lasciare una città vuota agli occupanti. Ciò non toglie che la terza versione, quella che prevede l'allontanamento degli abitanti dalla città, sempre a causa dei serpenti, e non la loro morte, possa essere stata formulata anche in seguito, e non da Taranto, quando i Romani ripresero la zona prima occupata dai Volsci; e su di essa può aver influito il reale svuotamento e impoverimento del posto, processo già in atto durante l'occupazione volsca[70].

Le versioni comprese nel primo livello, elaborate per eliminare, prima dell'occupazione, i Laconi dalla città, inserendosi nel quadro delle dispute e delle controversie relative alla dottrina insegnata da Pitagora, successive alla distruzio-

[70] Amunclae non doveva rappresentare più alcun interesse per i Romani, stretta com'era dai terreni paludosi e priva ormai dei vigneti del Cecubo, una volta famosi, persisi per l'incuria dei contadini e la scarsa disponibilità di terra, resa ancora minore dalla fossa con la quale Nerone voleva congiungere Ostia a Baia (Martial. *Epigr.* 115; Plin. *Nat. Hist.* XIV 8, 61). Dalla fondazione della via Appia e dal taglio in età imperiale del Pesco Montano, grazie al quale la via costeggiò il mare, furono favorite soprattutto Terracina, luogo di produzione ed esportazione del vino, e Fondi, che esportava il Cecubo dal porto di Terracina.

ne della comunità crotoniate, possono essere state utilizzate nello stesso tempo, anche in direzione di ambienti pitagorici.

Le tradizioni sulla scomparsa dei Laconi sono dunque da mettere in relazione con quelle sulla fine della città, e da attribuire a Taranto: i Laconi non devono essere coinvolti nell'occupazione di Amunclae[71]. Esse sono sorte con ogni probabilità tra V e IV secolo a.C., non molto tempo dopo l'occupazione volsca e il delinearsi per Taranto (che era già in rapporto con Amunclae, fondazione laconica nella tradizione) della possibilità di instaurare nuovi rapporti con le genti che avevano occupato la fascia tra il Lazio e la Campania; inoltre, il tema della scomparsa dei Laconi, come è stato elaborato, poteva essere utilizzato anche per un diverso destinatario.

Le tradizioni sulla morte dei Laconi, e sulla fine della città, si situano allo stesso livello delle tradizioni relative alle

[71] La distinzione delle due tradizioni, e il fatto che la tradizione sulla scomparsa dei Laconi pitagorici li cancelli dalle vicende relative alla fine della città, rende difficile, a nostro avviso, sostenere che i Pitagorici siano stati responsabili della fine di Amunclae, e che la tradizione sia espressione di un giudizio antipitagorico e antilaconico nato in ambienti romani, in chiave antiitalica, dato che gli Italici avevano accettato la «*spartanitas*» e il pitagorismo. Cfr. F. Trotta, *art. cit.* (vedi n. 38), p. 287 sgg. Roma d'altra parte, fin dall'inizio ha un atteggiamento filogreco nei suoi contatti col mondo greco e magnogreco, al quale si presenta come popolo di ascendenza greca, aperto all'influenza culturale ellenica, per esempio pitagorica, per facilitare la propria accettazione nel mondo italico, quando i suoi interessi in questa zona diventano più complessi. Dall'altro lato, la presenza della potenza romana in Campania e nell'Italia Meridionale fa sì che, soprattutto in ambienti tarentini, almeno dalla metà del IV secolo a.C. si avvii un processo politico-culturale teso a riportare Roma nell'ambito culturale greco. Cfr. E. Gabba, *art. cit.* (vedi n. 33), p. 94 sgg.; Id., *art. cit.* (vedi n. 51), pp. 154-164; A. Grilli, 'Numa, Pitagora e la politica antiscipionica', in M. Sordi, *op. cit.* (vedi n. 33), pp. 186-197. La cultura romana non avrebbe avuto alcun interesse a dare un'immagine negativa di una città laconica e pitagorica, a vantaggio, in definitiva, delle genti che avevano occupato quella zona, cioè dei suoi mortali nemici, i Volsci.

fondazioni laconiche della costa tirrenica: esse infatti sono in relazione con l'occupazione della zona e con l'esigenza di Taranto di entrare in rapporto con le popolazioni osco-sabelliche. Queste tradizioni sono poi collegate a quella della fondazione di Amunclae nella misura in cui devono modificare la situazione da lei prevista alle origini della città, senza che la fondazione venga però modificata. L'elaborazione della tradizione della fondazione precede dunque quella della scomparsa dei Laconi e della fine della città; essa inoltre è sorta indipendentemente dalle tradizioni delle fondazioni laconiche del Tirreno, e le precede.

Si tratta ora di definire il livello di elaborazione della tradizione relativa alle origini di Amunclae, chiedersi cioè, quale significato avesse, per la potente colonia laconica, aver operato questa scelta mitica.

c) *Lavinio. Il culto dei Dioscuri*

L'elaborazione della tradizione della fondazione di Amunclae precede, come si è detto, quella delle altre fondazioni laconiche; allo stesso modo la sua temporalità mitica è diversa e precede quella delle fondazioni del Tirreno. Se queste ultime risalgono all'età di Licurgo, la fondazione di Amunclae rimanda a un periodo che precede la guerra di Troia, come la presenza di Glaukos sta ad indicare.

La partecipazione del figlio di Minosse, accanto ai Dioscuri e ai Laconi, ha la funzione, nella tradizione sull'origine di Amunclae, di datare la fondazione della città, e dunque la presenza dei Dioscuri sulla costa, dove arrivano con i Laconi. Il giovane cavaliere cretese accompagna i Dioscuri, cavalieri anch'essi, datando la fondazione e il loro arrivo a un tempo anteriore alla guerra di Troia e ai *nostoi* degli eroi achei ai quali numerose tradizioni di fondazione sono collegate. La tradizione della fondazione di Amunclae è indipendente dalle tradizioni greche che collegano le prime *ktíseis* di

colonie occidentali con i viaggi di questi eroi; colonie fondate in Italia e in Sicilia, «tutte dopo la guerra di Troia»[72].

Non è corretto dedurre dalle fonti un'eventuale occupazione micenea del sito; ma neppure si deve escludere che Amunclae possa essere stata un emporio precoloniale, luogo di traffici emporici micenei[73], e che si conservasse memoria

[72] Tuc. I 12, 4.

[73] G. Pugliese Carratelli pensa a frequentazioni emporiche nel Lazio e nella Campania da parte di genti greco-illiriche della Laconia, ricche di tradizioni micenee, affiancate da genti del Peloponneso occidentale e da Cretesi, già nel periodo tardo miceneo; cfr. *art. cit.* (vedi n. 41), p. 284. Per i rapporti tra l'area tirrenica e il mondo egeo cfr. G. Colonna, 'Preistoria e Protostoria', *art. cit.* (vedi n. 3), pp. 273-346; W. Taylour, *Mycenean Pottery in Italy*, Cambridge 1958; G. Maddoli, 'Contatti antichi del mondo latino', *art.cit.* (vedi n. 34), p. 46 sgg., dove si rifiuta l'ipotesi riduttiva che esclude un approdo di Greci micenei sulla costa tirrenica dell'Italia centrale e del Lazio in particolare, sulla base dell'intensificarsi dei reperti micenei, soprattutto lungo la costa campana e anche sul versante ionico, insieme ad una serie di indizi messi a punto attraverso approcci non archeologici. L'autore ritiene che i frammenti di ceramica provenienti dal Lazio settentrionale (S. Giovenale, Luni sul Mignone, Monte Rovello), i problematici frammenti di S. Omobono (Roma) e i frammenti dei bronzi egei e ciprioti dei ripostigli di Piediluco e di Contigliano (Terni e Rieti) documentino i primi diretti contatti di alcuni dei centri costieri, e dell'entroterra su quelli gravitante, con Greci d'oltremare. Cfr. F. Biancofiore, O. Toti, *Monte Rovello. Testimonianze dei Micenei nel Lazio*, Roma 1973; C. E. Oestenberg, *Luni sul Mignone e problemi della preistoria d'Italia*, Lund 1967; B. Malcus, 'Un frammento miceneo di S. Giovenale', *Dial. di Archeol.* n.s. 1, 1979, p. 74-77; sui ritrovamenti di S. Omobono provenienti da un terreno di riporto dell'inizio del IV secolo a.C., probabilmente delle pendici del Campidoglio, cfr. R. Peroni, 'S. Omobono: materiali dell'età del bronzo e dell'inizio dell'età del ferro', *Boll. Comm. Arch. Com. di Roma* 77, 1959-1960, pp. 7-32 e, con rimandi bibliografici, L. Vagnetti, '*Mycenaean imports in Central Italy*', in E. Peruzzi, *Mycenaeans in Early Latium*, Roma 1980, pp. 151-166. Sulle presenze micenee in Italia cfr. sempre di L. Vagnetti, 'I Micenei in Italia: la documentazione archeologica', *Parola d. Passato* 25, 1970, p. 359 sgg.; Ead., Quindici anni di studi e ricerche sulle relazioni tra il mondo egeo e l'Italia protostorica, in L. Vagnetti (a cura di), *Magna Grecia e mondo miceneo. Nuovi docu-*

di frequentazioni greche, o che Amunclae fosse anche luogo di frequentazioni che precedono di non molto i coloni «storici», genti che nel IX, o all'inizio dell'VIII secolo, rivisitano le sedi toccate dagli Achei alla fine dell'età del bronzo[74].

È possibile che Taranto abbia rielaborato, secondo i propri intenti, temi mitici già esistenti, o che abbia elaborato temi nuovi, coerentemente con il complesso delle tradizioni proprie, e delle popolazioni delle costa tirrenica. Qualunque sia il «dato» storico, resta il fatto che la tradizione, come è formulata, rimanda ad una temporalità che precede la stessa guerra di Troia e le prime *ktíseis*, e si collega alle tradizioni relative all'arrivo dei Cretesi di Minosse in Italia, il cui nucleo, come è stato rilevato, è cretese, o più generalmente acheo, e comunque già attestato a Creta prima della colonizzazione «storica» in Occidente[75].

menti. Catalogo della Mostra. XXII Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1982, Taranto 1982, pp. 9-31; e in particolare per l'Italia centrale tirrenica, Ead., 'Materiali micenei di importazione', in AA.VV., *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*, Roma 1981, p. 107. L'autrice ritiene necessaria una maggiore cautela nel considerare i frammenti micenei documenti certi di relazioni dirette tra Egeo ed Italia centrale, considerando più probabile che siano stati gli Eoliani a fungere da tramite con le regioni periferiche. Anche se non si può escludere che navi micenee abbiano raggiunto le coste del Lazio, e che i frammenti ceramici e bronzei siano testimonianze di queste visite, le prove archeologiche sembrano a favore di commerci organizzati su distanze minori. Infine, sempre in *Enea nel Lazio* (v. supra), cfr. R. Peroni, 'Contatti tra il Lazio e il mondo miceneo', p. 87 sg.

[74] Cfr. R. Peroni, 'Presenze micenee e forme socio-economiche nell'Italia protostorica', in *Atti del XXII Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1982*, Napoli 1983, p. 211 sgg.; M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, p. 203 sgg.; G. Maddoli, 'Fra *ktisma* ed *epoikia*: Strabone, Antioco e le origini di Metaponto e Siri. Strabone VI 1, 15 = Antioco F 12', in G. Maddoli (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera* II, Perugia 1986, p. 146 sgg.

[75] Cfr. G. Pugliese Carratelli, *art. cit.* (vedi n. 47), p. 238.

Taranto, con la «verosimile» tradizione relativa ad Amunclae, afferma che alcuni Laconi e un Cretese (e tale unione data miticamente l'evento), accompagnati dai Dioscuri, i guerrieri laconici d'origine micenea[76], e che appartengono al nucleo più antico del pantheon di Taranto, arrivano sulla costa tirrenica, dove, unitisi agli Ausoni, fondano una città, Amunclae, omonima di Amýklai, centro sacrale della Laconia predorica, dalla quale prendono avvio le vicende che portano i Partheníai a fondare Taranto.

L'arrivo dei Dioscuri è dunque in stretto rapporto con i Laconi, ed è indipendente dal viaggio, al quale i due gemelli partecipano, che li vede giungere in Italia con gli Argonauti[77]. La relazione esistente tra i Dioscuri, i Laconi e Glaukos acquista pieno significato, a nostro avviso, alla luce dei dati che le ricerche condotte a Lavinio hanno fornito.

Da Lavinio proviene la testimonianza più antica del culto dei Dioscuri nel Lazio: una laminetta bronzea, ritrovata nell'area del santuario dei Tredici altari[78], databile alla secon-

[76] Sul culto dei Dioscuri, o meglio degli *Ánakes*, in età micenea cfr. G. Pugliese Carratelli, 'L'origine micenea del culto dei Dioscuri', in *Il senso del culto dei Dioscuri in Italia. Atti del Convegno. Taranto aprile 1979*, Coll. dei docum. della Cam. di Commercio di Taranto, pp. 17-22. Sulla presenza dei Dioscuri ad Amýklai in Laconia Pausania attesta una loro raffigurazione sul trono di Apollon (III 18, 10) e un monumento sepolcrale (*mnēma*) di Castore (III 13, 1) legato a un santuario. I Dioscuri sono detti *Amyklaíoi* in un'iscrizione del III secolo proveniente da Marsiglia (IG XIV 2461 = Kaibel, *Epigr.* 650); amicleo è detto Polluce da Virgilio (*Georg.* III 89); i Dori stabilitisi ad Amýklai sono detti da Pindaro (*Pyth.* I 65) vicini insigni dei Tindaridi dai bianchi destrieri; e Teocrito (XXII 123) definisce Polluce *Amyklaíon basileús*.

[77] Per i dati relativi cfr. O. Jessen, *s.v. Argonautai*, in *RE* II 1, 1895, col. 770; M. Albert, *Le Culte de Castor et Pollux en Italie*, Paris 1883, p. 9 sgg.

[78] La consistenza monumentale più antica del santuario presenta tre altari (VIII inferiore, IX inferiore e XIII) della metà del VI secolo a.C.; cfr. C. F. Giuliani, 'Santuario delle tredici are. Heroon di Enea' in AA.VV., *op. cit.* (vedi n. 73), p. 169 sgg. Esso deriva il nome attuale dal

da metà del VI sec. a.C., che reca incisa la dedica *Castorei Podlouqueique/qurois*[79].

Il culto dei Dioscuri a Lavinio è attestato anche da una coppa del Pittore di Naukratis, proveniente dalla zona degli altari, e databile intorno al 560 a.C. Su di essa è rappresentato un banchetto di due eroi o divinità, nei quali è stato proposto di vedere i due gemelli[80].

Tornando alla dedica, la sua scoperta ha portato ad eliminare, per ragioni linguistiche, la teoria dell'introduzione del culto di Castore e Polluce nel Lazio attraverso l'Etruria, e a dare maggiore importanza al tramite magnogreco o taren-

numero degli altari rinvenuti. Nel suo ambito sembra rientrare un *hērôon* attribuito ad Enea, costruito nel corso del IV secolo entro una più antica tomba a tumulo della metà del VII secolo a.C., sulla quale c'era stato un intervento nel VI secolo. Sull'identificazione del santuario meridionale, abbandonato alla fine del II secolo a.C., cfr. F. Zevi, 'Note sulla leggenda di Enea in Italia', in *Gli Etruschi e Roma. Atti dell'incontro di studio in onore di Massimo Pallottino, Roma 11-13 dic.* 1979, Roma 1981, p. 146 sgg.; F. Castagnoli, in AA.VV., *Lavinium II. Le tredici are*, Roma 1975, p. 5 e R. Turcan, 'Énée, Lavinium et les treize autels. En marge d'un livre récent', *Rev. de l'Hist. des Rel.* 1, 1983, pp. 41-66, dove il santuario è collegato a un culto di base di Giunone, al quale sono annessi altri culti; dea venerata in quanto *numen* che presiede al rinnovamento periodico, protettore degli *iuvenes* della città.

[79] Cfr. F. Castagnoli, 'Dedica arcaica lavinate a Castore e Polluce', *Studi e Mater. di Storia delle Rel.* 30, 1959, p. 109 sgg.; Id., *op. cit.* (vedi n. 78), pp. 441 sgg.; Id., 'L'introduzione del culto dei Dioscuri nel Lazio', in *Il senso, op. cit.* (vedi n. 76), p. 118 sgg.; Id., AA.VV., *op. cit.* (vedi n. 73), p. 179 sgg. La laminetta è stata trovata nel 1958 presso l'ara VIII. Per la sua datazione alla seconda metà del VI secolo si è pronunziato anche J. Heurgon, 'La Magna Grecia e i santuari del Lazio', in *Atti dell'VIII Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1968*, Taranto 1969, p. 20. Per una datazione più alta, alla metà, o inizio del VI secolo, propendono F. Zevi, *art. cit.* (vedi n. 78), p. 145 e F. Coarelli, in *Gli Etruschi e Roma, op. cit.* (vedi n. 78), p. 201.

[80] Cfr. E. Paribeni, in AA.VV., *op. cit.* (vedi n. 73), p. 177. La coppa laconica raffigurante gli *Ánakes*, datata al secondo quarto del VI secolo a.C., confermerebbe la datazione alta della laminetta.

tino. La forma con la quale è indicato Polluce, indica una trasmissione diretta dal greco al latino: *Podlouques* deriva direttamente dal greco, e non dall'etrusco *Pultuke*[81].

Esclusa la derivazione dall'Etruria, sono state proposte, come tramite dalla Grecia, Cuma, Locri e Taranto. Per quanto riguarda la provenienza del culto da Locri, essa si è basata sul parallelismo tra l'episodio dell'apparizione dei Dioscuri al lago Regillo e l'analogo episodio dell'apparizione dei gemelli durante la battaglia della Sagra, nella quale i Locresi sconfissero i Crotoniati con l'aiuto dei Dioscuri[82]. Ma anche per l'introduzione del culto a Locri si è propensi a

[81] Cfr. F. Castagnoli, 'L'introduzione', *art. cit.* (vedi n. 79), p. 120 sgg.; R. Bloch, 'L'origine du culte des Dioscures a Rome', *Rev. de Philol.* 34, 1960, p. 187 sgg. Già Devoto ('L'etrusco come intermediario di parole greche in latino', *St. Etruschi* 2, 1928, p. 323 sgg.) aveva affermato l'indipendenza della forma *Polluces* dall'etrusco *Pultuke*.

[82] Cfr. R. Bloch, *art. cit.* (vedi n. 81), p. 192 sgg.; J. Heurgon, *art. cit.* (vedi n. 79), pp. 19-22, con la mediazione di Reggio; J. C. Richard, *Les origines de la plèbe romaine*, Roma 1978, p. 507. Secondo R. M. Ogilvie ('Some Cults of Early Rome', in *Hommages a Marcel Renard* II, Bruxelles 1969, pp. 566-572 e 'Die Auseinandersetzung der frührömischen Republik mit ihren Nachbarn', *Gymnasium* 75, 1968, p. 505-509) la tradizione del lago Regillo sarebbe costruzione della storiografia ellenistica. R. Van Compernolle ['Aiax et les Dioscures ou secours des Locriens sur les rives de la Sagra (ca. 575-565 av. notre ére)', in *Hommages Renard*, p. 733 sgg.] ritiene che la tradizione dell'apparizione nella battaglia della Sagra sia da riportare al V secolo. M. Sordi ('La leggenda dei Dioscuri nella battaglia della Sagra e di Lago Regillo', in *Contributi di Storia antica* I, Milano 1972, pp. 47-70) sviluppa la tesi dell'origine tarda della leggenda romana. Contro una datazione tarda della tradizione sull'intervento dei Dioscuri al lago Regillo si esprime E. Paratore ['Conclusioni', in *Il senso, op. cit.* (vedi n. 76), p. 179] in riferimento alla relazione di F. Castagnoli (*art. cit.*, p. 128 sgg.). Sul gruppo acroteriale dei Dioscuri del tempio di Locri-Marasà, della fine del V, inizi del IV secolo a.C., cfr. G. D'Anna, 'Il ruolo di Taranto nella diffusione del culto dei Dioscuri in Italia', in *Il senso, op. cit.* (vedi n. 76), p. 111. Secondo F. Chapouthier (*Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1935, p. 207) il gruppo commemora l'arrivo dei Dioscuri di là dal mare.

pensare ad un tramite tarentino, più che ad un influsso diretto da Sparta[83]. Egualmente, la tesi che accetta la provenienza del culto da Cuma risale, indirettamente, sempre a Taranto[84].

La terza ipotesi appare la più probabile. È stato rilevato come l'adozione di un così caratteristico epiteto, l'attributo greco *quroi*, sia indizio del fatto che il culto giunse nel grande santuario latino da un ambiente laconico, secondo ogni verosimiglianza da Taranto. *Quroi* non è trascrizione abbreviata di *Diόskouroi*, non sta per (*Diòs*) *koûroi*, ma per *kóroi* o *kôroi*, designazione laconica degli *hippeîs*[85].

[83] Cfr. G. Pugliese Carratelli, 'Culti e dottrine religiose in Magna Grecia', in *Atti del IV Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1964*, Napoli 1965, p. 33; M. Guarducci, 'Ianus Geminus', in *Mélanges d'Archeòlogie et d'Histoire offerts à A. Piganiol*, Paris 1966, p. 1617; G. D'Anna, *art. cit.* (vedi n. 82), p. 104.

[84] F. Castagnoli in un primo momento ['Dedica arcaica', *art. cit.* (vedi n. 79), p. 109 sgg.], interpretando la forma *qurois* come trascrizione dell'omerico e ionico *koúrois*, ha pensato ad una città ionica della Magna Grecia, per esempio Cuma. È stato osservato che il *qurois* lavinate potrebbe derivare tanto dallo ionico *koúrois*, quanto dal dorico *kōrois*, dato che in alcune colonie doriche d'Italia, l'ω è stato trascritto in *u* (Cfr. G. Restelli, 'La forma Διόσκουροι nelle più importanti epigrafi greche, *Riv. Filol. Istr. Class.* 29, 1951, pp. 246-257; e anche G. Pugliese Carratelli, *art. cit.* (vedi n. 73), p. 276 sgg., con obiezioni alla provenienza da Cuma). Questa soluzione Castagnoli riporta ora in *Lavinium* II [*op. cit.* (vedi n. 78), p. 441 sgg,]; e nel saggio 'L'introduzione del culto dei Dioscuri nel Lazio' [*art. cit.* (vedi n. 79), p. 122], riguardo alla provenienza del culto, afferma che si può proporre Cuma, ma anche Taranto o Locri, e che in qualunque caso, almeno indirettamente, si risale sempre a Taranto; G. Devoto (in *Atti del IV Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1964*, Napoli 1965, p. 63), parla di un itinerario Taranto-Cuma-Lavinio in un intervento sulla relazione di G. Pugliese Carratelli ('Culti e dottrine religiose in Magna Grecia', *ibid.*, pp. 19-45). Cfr. anche G. D'Anna, *art. cit.* (vedi n. 82), p. 104.

[85] Cfr. Archita *ap.* Stob. IV 1, 138; *IG* V 1, 457. Tra i numerosi studi di G. Pugliese Carratelli indichiamo soltanto: 'Prime fasi della colonizzazione greca in Italia', in *Atti del I Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taran-*

L'introduzione del culto dei gemelli a Lavinio, aperta a tradizioni e culti greci[86], rappresenta probabilmente un momento delle relazioni stabilite con città, come Taranto, interessate a sviluppare i loro rapporti con il Lazio[87]. Sul piano

to 1961, Napoli 1962, pp. 147-256; 'Achei nell'Etruria e nel Lazio?' in *op. cit.* (vedi n. 41), p. 273 sgg. A favore della provenienza da Taranto cfr. anche M. H. Wagenvoort, 'De dea Cerere deque eius mysteriis romanis', *Mnemosyne* 13, 2, 1960, pp. 111-142. È stato rilevato come a Roma sia assente l'elemento genealogico, che si trova invece presso gli Etruschi. I gemelli infatti, appaiono a Tarquinia come *Tinas cliniar(as)* in un'iscrizione incisa sotto la base di una *kylix* dell'ultimo quarto del VI secolo, e in un'iscrizione peligna del IV secolo, di Sulmona, come *iovios puclois*, cioè figli di Giove; cfr. R. Bloch, 'Les Dioscures en Etrurie', in *Il senso*, *op. cit.* (vedi n. 76), p. 168. Sui Dioscuri come cavalieri, sulle loro rappresentazioni, in quanto tali, nella letteratura e nell'arte, cfr. M. Albert, *s.v. Dioscuri*, in Darenberg-Saglio II 1, 1982, p. 253 sgg. e *Lex. Ic. Myth. Cl.* III 1, p. 567 sgg. Sul significato del loro culto a Roma in quanto protettori dei cavalieri e del patriziato cfr. G. Wissowa, *Religion und Kultus des Römer*, München 1971 (1912), p. 268 sgg.; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1967 (1960), p. 173 sgg.; da ultimo D. Sabbatucci, *op. cit.* (vedi n. 21), p. 239 sgg.

[86] Una prova dell'apertura della religione latina nei confronti del mondo greco, si ha, oltre che nel santuario meridionale per Castore e Polluce, anche nel santuario orientale, dove è testimoniato il culto di Minerva. Sugli importanti rinvenimenti delle statue della dea, databili tra gli inizi del V secolo e la fine del III a.C., cfr. F. Castagnoli, *Il culto di Minerva a Lavinio*, Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1979, che indica la Beozia come luogo di provenienza del culto. Secondo G. Pugliese Carratelli ('Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo IV a.C.', in *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, p. 324, già in *Parola d. Passato* 23, 1968, pp. 321-347 e 'Nuovi orizzonti nella storia della Lucania', in *Attività Archeologica in Basilicata* 1964-1977. *Scritti in onore di Dinu Adamesteanu*, Matera 1980, p. 577 sg.) il culto di Athena Iliàs potrebbe essere giunto dalla Beozia nel Lazio per il tramite degli Eubei di Cuma. A favore dell'introduzione del culto greco a Cuma, o tramite Cuma, quando Lavinio si distacca da Roma alla fine del VI secolo, o nei primi decenni del V, si pronuncia M. Sordi ('Lavinio, Roma e il Palladio', in AA.VV., *Politica e Religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982, pp. 65-78. Cfr. anche M. Torelli, *op. cit.* vedi n. 74), p. 19 sgg.

[87] Secondo G. Pugliese Carratelli ['Lazio, Roma', *art. cit.* (vedi n.

cultuale la laminetta attesta la presenza dei Dioscuri in età antica nel santuario dei Tredici altari, e la sua analisi sembra indicare che essi provengono da Taranto. Sul piano mitico l'elaborazione tarentina della tradizione della fondazione di Amunclae afferma lo stretto nesso esistente in Italia fra i Laconi e i Dioscuri, già da prima della guerra di Troia, ed esprime, a nostro avviso, la volontà di Taranto di riportare a sé le origini del culto attestato a Lavinio. La fondazione diventa antefatto e presupposto mitico della provenienza del culto dalla colonia dorica.

L'elaborazione della tradizione, qualunque sia stata la realtà storica che l'ha preceduta, e che da essa non può essere recuperata, nasce come risposta mitica ad una domanda storica. Probabilmente, in connessione con l'introduzione del culto nel grande santuario lavinate, o con il suo più generale diffondersi, Taranto elaborò la tradizione sulle origini di Amunclae fondata dai Laconi, dal cretese Glaukos e dai Dioscuri, per affermare il vincolo antico e stretto che la legava ai gemelli divini, e sottolineare la provenienza tarentina del culto, che a Lavinio aveva trovato una sede nel santuario, suo principale punto di irradiazione nel Lazio, e che da Lavinio, verosimilmente, passò a Roma[88].

86), p. 342, sg.; Id., *art. cit.* (vedi n. 41), p. 278 sgg.] è probabile che nell'influenza esercitata da Taranto si debba vedere un'indiretta partecipazione al conflitto in atto tra Roma e i Latini. Le città italiote erano preoccupate infatti, anche dopo la sconfitta etrusca ad Aricia, dalla politica di espansione romana lungo le coste del Lazio meridionale; le città latine, d'altra parte, guardavano con apprensione ai programmi di espansione verso nord di Cuma, che, significativamente, ad Aricia era intervenuta in loro aiuto, ed erano dunque interessate, pensando di equilibrare questi tentativi, a stringere relazioni con città italiche che, come Taranto, indirizzavano la loro espansione commerciale verso il Tirreno.

[88] Sulla provenienza del culto dei Dioscuri da Lavinio a Roma, cfr. R. Bloch, *art. cit.* (vedi n. 81), pp. 182-193; F. Castagnoli, 'Roma arcaica e i recenti scavi di Lavinio', *Parola d. Passato* 32, 1977, p. 350; Id., 'L'intro-

* * *

Accanto alle tradizioni relative alla partecipazione di Glaukos alla fondazione di Amunclae e di Labico, è attestata un'altra tradizione, secondo la quale il figlio di Minosse uccise in battaglia il re etrusco Tybris. È probabile che tale tradizione sia da riportare a uno dei centri a cui Glaukos è legato.

Da Virgilio sappiamo che questo re dette il proprio nome al fiume Tybris, chiamato anche Albula[89]. Servio, commentando il passo, riporta, tra le altre versioni sulla morte di Tybris, quella secondo la quale il re etrusco morì mentre combatteva presso questo fiume, e aggiunge che, a parere di

duzione', *art. cit.* (vedi n. 79), p. 125 sgg.; G. Pugliese Carratelli, *art. cit.* (vedi n. 41), p. 276, sgg.; M. Sordi [*art. cit.* (vedi n. 82), pp. 47-70)] respinge l'origine da Lavinio, preferendo la teoria dell'*evocatio* da Tuscolo, e del solo Castore. La provenienza da Tuscolo è ammessa anche da R. M. Ogilvie (*A Commentary on Livy* I-V, Oxford 1965, p. 289). Quella da Ardea è preferita da F. Altheim, che non esclude la possibilità di un'origine lavinate (*Griechische Götter im Alten Rom*, Giessen 1930, p. 29). Secondo alcuni studiosi i Penati di Lavinio, oggetto di culto ufficiale romano, erano originariamente i Dioscuri. Così S. Weinstoch, 'Two archaic inscriptions from Latium', *Journ. of Rom. St.* 50, 1960, pp. 112-118; N. Masquelier, 'Pénates et Dioscures', *Latomus* 25, 1966, pp. 88-98; G. K. Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton 1969, p. 154; G. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965, p. 268 sgg. Contro questa tesi G. Pugliese Carratelli (*art. cit.*, p. 280 sgg.) afferma che l'identificazione è dovuta a posteriori speculazioni sincretistiche di ispirazione ellenistica. Cfr. F. Castagnoli, *Lavinium* I, Roma 1972, p. 109; Chr. Peyre, 'Castor et Pollux et les Pénates pendant la période républicaine', *Mél. d'Arch. et d'Hist. de l'Éc. Franç. de Rome* 74, 1962, pp. 433-462 e G. D'Anna, 'Il sincretismo dei Penati e dei Dioscuri a Lavinio', in *Il senso*, *op. cit.*; (vedi n. 76), pp. 133-153.

[89] Verg. *Aen.* VIII 330-332. In Livio (I 3, 8) è Tiberinus, re di Alba, figlio di Capetus, che annega nel fiume Albula, dandogli il proprio nome. In Dionigi (I 71, 2) Tiberinus muore nel corso di una battaglia ed è trascinato via dalla corrente; in Ovidio (*Met.* XIV, 614; *Fast.* IV 47 sg.) annega nel fiume etrusco, dandogli il nome. Cfr. Isid. XIII 21, 27; Fest. 503 L. *Tiberis*.

alcuni, fu ucciso da Glaukos[90]. Il luogo della morte del re Tybris, e dunque dello scontro con Glaukos, come il fatto che in Varrone l'etrusco Thebris sia re di Veio[91], rappresentano dei riferimenti territoriali che fanno propendere per la zona di Labico, dove peraltro l'intervento diretto degli Etruschi si era verificato sin dal VII secolo a.C.; inoltre la tradizione meglio si inserisce in questo contesto, nel quale Glaukos si presenta come un «sovrano» (era venuto infatti, alla conquista di un regno) e come esperto di nuove tecniche militari.

Dalle tradizioni mitiche di Amunclae e di Labico, prese in esame, non si può recuperare, a nostro avviso, la presenza di genti micenee nell'Italia centrale, ma neppure da esse viene esclusa. Certo è che tali tradizioni sono *coerenti* e *compatibili* con una simile realtà storica, se tale realtà ha interessato, in forme e modi che dovranno essere precisate, anche questa zona dell'Italia.

Dall'analisi condotta, le tradizioni relative a Glaukos sembrano essere indipendenti l'una dall'altra. Dietro l'elaborazione della prima c'è l'ambiente laconico-italiota ed esigenze sorte in relazione all'introduzione e alla diffusione del culto dei Dioscuri nel Lazio; tradizione che, dinanzi al modificato quadro dei rapporti politici, non diventa «imbarazzante», ma determina l'elaborazione di altre tradizioni che permettono a Taranto di esprimere nuove realtà, di rispondere a nuove esigenze, senza modificare l'immagine che ha voluto dare di sé con l'elaborazione della fondazione di Amunclae.

Dietro l'elaborazione della seconda tradizione c'è la stessa Labico, che si definisce come comunità, con le proprie tradizioni, in relazione ad altri centri, differenziandosi da essi.

[90] Serv. *in Aen.* VIII 330; cfr. anche *in Aen.* VIII 72.

[91] Varr. *Ling. lat.*. V 30.

Nella prima Glaukos data l'arrivo dei suoi compagni, i Dioscuri e i Laconi, che con lui fondano Amunclae; nella seconda data e fonda le tradizioni militari, più antiche di quelle della stessa Gabii, dei valorosi guerrieri dagli scudi dipinti, fondando nello stesso tempo la città. L'utilizzazione di Glaukos nelle tradizioni che lo collegano ad Amunclae e a Labico, assicura in definitiva, a queste tradizioni, una patente d'antichità; serve a costruire un referente temporale a realtà d'ordine mitico, che, da esso datate, acquistano garanzia e validità, per trasmettere, in contesti storici determinati, i messaggi loro affidati. Il bambino caduto nel miele, che a Cnosso per primo ha portato a compimento il processo iniziatico, da adulto trova in Italia un coerente prolungamento delle vicende a lui attribuite nell'isola.

CONCLUSIONE

Da quanto l'analisi delle tradizioni prese in considerazione è venuta indicando, ricostruire i complessi mitici relativi ai tre omonimi, seguendo le piste proposte all'inizio della ricerca, ha significato ridisegnare la mappa dei percorsi mitici tracciati per i tre personaggi dalle società che le loro tradizioni hanno elaborato. La scelta di un simile approccio, per affrontare il problema storico-religioso rappresentato da «Glaukos», ha permesso di recuperare la dimensione storica e geografica da cui i tre omonimi traggono la specificità che li caratterizza e li distingue.

Nelle tradizioni relative al dio marino l'analisi ha evidenziato una costante strutturale: l'uomo può raggiungere la divinità, ma soltanto se lo vogliono gli dei; egli infatti non può modificare, di propria iniziativa, la natura umana, e se tenta di farlo, ottiene un risultato imperfetto. Tali tradizioni, pur offrendo un elemento comune, rappresentano, come il loro esame ha indicato, tre differenti elaborazioni dell'oracolarità, collegate a contesti storico-sociali e ad aree geografiche diverse. La ricerca ha individuato infatti, nella divinità oracolare, un dio di Antedone, benevolo e pronto a portare soccorso con la presenza e gli oracoli, un dio di Corinto, malefico e pericoloso, rifiutato dagli uomini, e un dio collegato a Magnesia sul Meandro, Argonauta e antenato.

Per quanto riguarda le elaborazioni relative al dio di Antedone e al dio di Corinto, non crediamo si possa stabilire, sulla base dei dati disponibili, se tra le due esista una qualche relazione. Sia che nell'elaborazione del dio di Corinto si

voglia vedere l'influsso di tradizioni relative al dio di Antedone, sia che piuttosto si preferisca vedere, dietro l'elaborazione di entrambi, il ricorso a un patrimonio mitico comune, va comunque sottolineato che si tratta di soluzioni elaborate in contesti diversi, con funzioni diverse.

Un altro è invece il rapporto che l'analisi ha stabilito tra la tradizione relativa a Glaukos di Magnesia e le tradizioni delle altre due divinità; il dio argonauta infatti non è che il figlio di Sisifo, al quale però non sono attribuiti i tratti propri del dio di Corinto, ma modi d'essere costruiti tenendo presente il dio di Antedone. L'elaborazione di Magnesia è una reinterpretazione mitica basata su quelle già esistenti, e che ad esse si collega nella sua diversità.

Dall'esame dei dati relativi a Glaukos di Antedone è emerso che all'oracolarità a lui attribuita sono riconosciuti gli stessi caratteri della mantica propria di Apollon, dio che, secondo una tradizione, ha appreso da lui l'arte profetica. Un'oracolarità positiva dunque, priva di ambiguità e di inganni, quella di Glaukos, che da profeta veridico indica le rotte e quanto riguarda la navigazione, invocato dai marinai durante la tempesta, perché appaia a riportare il sereno.

L'oracolarità del dio di Antedone, i modi della sua esplicazione, sono da collegare, a nostro avviso, a un preciso contesto di traffici marittimi e di rapporti commerciali. Non è casuale infatti che un oracolo del dio sia attestato a Delo[1], la piccola isola al centro dell'arcipelago delle Cicladi, luogo di passaggio tra il continente e Creta, spesso reso difficile dalla riconosciuta tempestosità dell'Egeo; proprio a Delo, sede di un grande santuario dedicato alla triade Apollon, Artemide e Latona (e sulla scelta del sito può aver influito la stessa «centralità»), dove si riuniva la confederazione delio-attica. È significativo che una sede dell'oracolo di Glaukos si trovi in quest'isola, tappa obbligata dei traffici commerciali

[1] Arist. *fr.* 490 Rose; cfr. p. 26.

che univano l'Eubea e l'Attica a Samo e alle Cicladi meridionali; inoltre essa era base di un ingente commercio di transito (soprattutto dopo il 166 a.C., quando fu dichiarata porto franco) ed emporio comune di Greci ed Italici, dove i mercanti stranieri avevano veri e propri fondachi[2].

Va sottolineato che proprio in Eubea, nella città di Caristo, a quanto riporta Pausania[3], è attestato il *ghenos* di un certo Glaukos, vincitore nel pugilato a Olimpia, *ghenos* che fa risalire le proprie origini ad Antedone, e afferma di discendere dal dio marino Glaukos. Caristo, inoltre, è ricordata da Erodoto[4] come l'ultima tappa del viaggio che, a quanto raccontano i Delii, le offerte degli Iperborei compiono prima di arrivare a Teno, dove sono portate dai Caristi, per essere poi trasferite dai Teni a Delo.

Un legame tra il dio e l'Eubea si può vedere anche nella tradizione riportata da Promatide di Eraclea[5], secondo la quale Glaukos è figlio di Polybos di Antedone e di Euboia, figlia a sua volta di Larymnos, eponimo della città di Larymna in Eubea.

[2] Sulla posizione di Delo, al centro delle rotte marittime dell'Egeo, cfr. F. Prontera, 'La geografia dei Greci fra natura e storia: note e ipotesi di lavoro', in P. Ianni, E. Lanzillotta (a cura di), ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ. *Atti del Secondo Conv. Maceratese su Geografia e Cartografia antica* (Macerata, 16-17 aprile 1985), Roma 1988, pp. 201-222; Id., 'Géographie et mythes dans l'«*isolario*» des Grecs', in *Géographie du Monde au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris 1989, p. 177 sg.; e ancora, J. Vélissaropoulos, *Les nauclères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Genève – Paris 1980, p. 106 sgg. e L. Casson, *Navi e marinai dell'antichità*, Milano 1976 (New York 1959), p. 182 sgg. Il poeta Critone del II secolo a.C. (*ap.* Athen. IV 173 b-c) riporta la notizia relativa al viaggio di un Fenicio, proprietario di due navi, dal Pireo a Delo. Su questa rotta si veda anche Herodot. VIII 132, 2-3; IX 96, 1.

[3] Paus VI 10, 1; cfr. p. 11 n. 1.

[4] Herodot. IV 33, 2. Cfr. anche IV 99, 2 sullo sbarco dei Persiani, provenienti da Delo, a Caristo.

[5] Promatide di Eraclea *ap.* Athen. VII 296b. Cfr. p. 11 n. 1.

Non è casuale, ancora, che Glaukos (può infatti essere lui il *Ghérōn* di cui parla Pausania) abbia un culto a Ghýthion, porto laconico collegato a Sparta, non lontano da Capo Malea, famoso per le sue tempeste, dove il dio appare a Menelao[6]; e con Sparta, Samo è in strette relazioni commerciali[7]. È evidente dunque, da quanto si è venuto dicendo, che l'oracolarità del dio di Antedone è funzionale alle esigenze di mercanti e marinai che a lui affidano la sicurezza dei propri viaggi, e da lui aspettano soccorso.

Una soluzione diversa è data invece, come l'analisi dei dati ha indicato, all'oracolarità di Glaukos di Corinto. Al dio profeta di sventure, che impone i propri responsi agli uomini, non ci si rivolge infatti per chiedere oracoli e protezione. Ben distinto dalla prima divinità, il dio di Corinto acquista pieno significato soltanto se lo si considera nel complesso delle tradizioni relative al figlio di Sisifo, sistema mitico nel quale anche altri destini sono riservati dalla città al suo principe. L'esame di tale sistema ha evidenziato la presenza, nell'elaborazione delle diverse tradizioni, di costanti strutturali che fanno di Glaukos di Corinto una «coerente» figura mitica, costanti presenti nelle tradizioni relative al dio e all'eroe, e che vengono meno quando Glaukos, figlio di Sisifo, non è utilizzato in contesto corinzio, ma nelle tradizioni di Magnesia sul Meandro.

Non solo in quanto divinità che predice distruzioni e rovina, ma anche da eroe, *Taráxippos*, che minaccia cavalli e aurighi, Glaukos può provocare disgrazie e danni. Come, nel primo caso, l'oracolarità diventa il mezzo offerto agli uomini per entrare in rapporto con una realtà negativa che li minaccia, e che essi cercano di controllare per allontanarla, egualmente, nel secondo caso, è possibile per l'uomo intervenire e

[6] Paus. III 21, 9; Eur. *Or.* 360 sgg.; cfr. pp. 27, 33.

[7] Cfr. M. Nafissi, 'A proposito degli Aigheidai: grandi *ghéne* ed *emporía* nei rapporti Sparta-Cirene', *Ann. Fac. Lett. e Fil. dell'Univ. degli St. di Perugia*, 18 n.s. 4, 1980-81, 1, St. Class., p. 202.

assicurarsi un margine di controllo. La morte rituale subita da Glaukos, lo sbranamento (che ha trovato la sua specificità non in riferimento a un personaggio di tipo «dema», ma, all'interno della cultura greca, alla luce dell'ideologia eroica relativa alla morte del guerriero) riceve una soluzione mitica e rituale che permette agli uomini di entrare in rapporto con l'eroe, la cui funzione, come quella del dio, consiste nel rappresentare aspetti negativi della realtà. Il figlio del re di Corinto, che non è mai successore del padre, al contrario di quanto fa un buon sovrano con il proprio operato, è causa di sventure per il suo popolo.

Principe che non permette ai propri animali di generare, anzi distrugge la vita degli uomini che ne costituiscono il pasto, si presenta egli stesso come un «non generatore»; e anche quando gli è attribuita la paternità di Bellerofonte, non genera successori per il trono di Sisifo.

Un'utilizzazione politica di Glaukos, si è poi rivelata, all'esame dei dati, l'elaborazione dell'episodio relativo alla filiazione spartana a lui riconosciuta. Tale episodio, formulato secondo uno schema che presuppone la conoscenza delle modalità di costruzione delle relazioni matrimoniali di Glaukos con Mestra ed Eurinome, riproponendo momenti delle vicende a lui attribuite (il rapporto con i cavalli), si inserisce nel contesto delle tradizioni di Corinto, che al principe fa ricorso per riorganizzare un passato scomodo.

È stato possibile recuperare il significato della filiazione spartana inserita nella storia della città proposta dal bacchiade Eumelo, ricostruendo il contesto di riferimento della presenza di Glaukos. L'analisi delle tradizioni dinastiche di Corinto ha così delineato un'ideologia corinzia antiargolica nella quale la filiazione trova la sua funzione. Tale ideologia è alla base dei tentativi, operati dalla città, volti a cancellare dal proprio passato episodi che alludono alla dominazione dei Perseidi. L'elaborazione della genealogia dei Sisifidi (con la posizione dinastica assegnata a Sisifo, chiamato a Corinto da Medea), come anche l'impossibile incontro di Preto e Belle-

rofonte, testimoniano, a nostro avviso, la volontà di affermare l'indipendenza della città dall'Argolide.

Secondo questa linea di tendenza, da quanto emerge dall'esame dei dati, Corinto, utilizzando Glaukos, rivede anche il suo rapporto con Agamennone, la propria partecipazione alla guerra di Troia, alla quale è presente da alleata, accanto all'amica stirpe degli Atridi, per riprendere Elena, nipote di Glaukos, padre naturale, e non legittimo, di Leda.

L'analisi ha poi identificato nel figlio di Sisifo, il dio marino presentato dalla tradizione come Argonauta, pilota e costruttore della nave Argò, individuando in tale tradizione un'elaborazione da riportare a Magnesia sul Meandro, città che a Glaukos di Corinto fa ricorso per elaborare una divinità ben distinta dalle precedenti. Il dio di Magnesia infatti, chiaramente preso in prestito, di corinzio non conserva che la discendenza, essenziale per l'uso fattone. Intorno ad essa la città costruisce un antenato argonauta e dio marino, significativo quindi per lei, e che per le modalità della divinizzazione si differenzia dal dio di Corinto e dal dio di Antedone.

Magnesia utilizza il figlio di Sisifo, e non un altro, perché tale filiazione le permette di collegarlo al proprio ecista Leucippo, discendente di Bellerofonte, e al proprio eponimo Magnes, del quale, a seconda delle tradizioni, Glaukos è cugino o nipote. Per Magnesia Glaukos non è soltanto un dio che appare agli Argonauti per profetizzare loro, ma è egli stesso Argonauta, pilota e costruttore di Argò, che diventa dio nel Tirreno durante il viaggio. È una divinità che, inserita nel complesso delle tradizioni argonautiche elaborate dalla città, può essere utilizzata nel quadro delle relazioni commerciali e politiche che legano la Ionia agli Etruschi (con i quali gli Ioni hanno in comune l'origine pelasgica), come anche può tornare utile in altri contesti storici, rappresentando per Magnesia un sicuro titolo di prestigio, siano i suoi interlocutori le altre città della Ionia (che vantavano egualmente tradizioni argonautiche), o le dominazioni straniere, da quella persiana sino a quella romana.

Infine, abbiamo preso in considerazione le tradizioni relative a Glaukos di Creta, esaminandole in se stesse e in relazione al contesto mitico e sociale cretese. Tale analisi, chiarendo il significato del ruolo svolto dai Cureti all'interno della vicenda e il significato simbolico espresso dagli elementi del sistema nelle loro relazioni, ha permesso di recuperare la specificità delle tradizioni esaminate, differenti da quelle relative a Glaukos di Corinto e a Glaukos di Antedone. Si è così verificato che alcuni elementi, presenti anche negli altri complessi mitici, svolgono qui una diversa funzione. Il complesso mitico cretese rinvia a un contesto iniziatico che si qualifica estraneo all'ambito oracolare, utilizzando proprio elementi che in altri contesti assumono tale valenza. L'erba non dà al bambino l'immortalità, o la conoscenza profetica come al dio di Antedone, come non la dà alle cavalle di Potnia, rese folli dall'erba, ma non certo di una follia ispirata. L'erba che fa passare Glaukos di Antedone dalla condizione umana alla divina, anche se imperfetta, a Glaukos di Creta, alla fine del processo iniziatico, dà lo *status* di cittadino; senza modificare la sua condizione umana, lo fa diventare, da fanciullo, uomo adulto. L'iniziazione di Glaukos non ha come fine l'insegnamento della mantica, chiesta per il figlio da Minosse a Polyidos, ma la formazione del cittadino pronto ad assumere il proprio posto nella città.

Egualmente la funzione del salto nel mare di Glaukos, differente nelle sue modalità per ciascuna delle tre divinità, è ben diversa da quella del salto nel miele del piccolo cretese: giudizio degli dei, ordalia d'investitura, l'uno, fase di segregazione iniziatica, di «oscurità», l'altro, ciascuno con una propria trama simbolica. Glaukos, figlio di Minosse, si configura dunque come un personaggio «diverso» dai suoi omonimi, che soltanto all'interno della società cretese, dalla quale è stato elaborato, riacquista la propria identità.

Non diversamente dal suo omonimo corinzio, utilizzato nella costruzione della storia del passato di Corinto e di Magnesia sul Meandro, anche Glaukos, figlio di Minosse, è

collegato in Italia alle origini di Labico e di Amunclae, ma, come si è visto, con altri intenti e finalità. La nostra analisi ha cercato infatti di recuperare le realtà d'ordine storico alla base delle tradizioni che attestano la presenza di un Cretese in Italia; il significato e la funzione che, a livello mitico, a questa presenza sono riconosciute.

A Labico, centro del *Latium vetus*, Glaukos offre la possibilità di elaborare tradizioni che la distinguono sul piano militare dalla vicina Gabii, della quale rifiuta le tradizioni belliche diffuse e accettate nel Lazio. Nel contesto laziale Labico utilizza Glaukos, sovrano esperto di nuove tecniche militari, per costruirsi un'identità di comunità guerriera indipendente, più antica della stessa Gabii, in relazione a una realtà nella quale quest'ultima, centro di antiche tradizioni militari e di cultura ellenica, ha occupato un posto di rilievo tra le città latine.

Per quanto riguarda l'elaborazione che riconosce Glaukos tra i fondatori di Amunclae, con i Dioscuri e i Laconi, è stato possibile risalire all'ambiente laconico-italiota. L'analisi delle tradizioni sulla sparizione dei Laconi pitagorici dalla città e sulla sua distruzione, collegate all'occupazione volsca della zona (e con le popolazioni osco-sannitiche Taranto è interessata a stabilire rapporti amichevoli), ha indicato come la colonia non abbia voluto modificare la tradizione sulla fondazione di Amunclae. Con tale tradizione infatti Taranto ha inteso affermare, sul piano mitico, l'antico rapporto che la lega ai Dioscuri, il cui arrivo, datato dalla presenza di Glaukos, precede la guerra di Troia e i *nostoi* degli eroi achei, ai quali sono collegate le prime fondazioni di colonie occidentali. Tale rapporto mitico, espressione della volontà di riportare a sé le origini del culto, trova la sua realizzazione a Lavinio, attestato nel santuario dei Tredici altari, dove probabilmente fu introdotto proprio dalla colonia dorica.

Da quanto si è venuto dicendo, appare evidente che i sistemi delineati dalla nostra analisi non esistono indipendentemente dalla realtà storico-sociale che li ha elaborati,

realtà che essi non ripropongono, o riflettono, ma riarticolano nelle proprie strutture, in una relazione indiretta e mediata.

Per ricostruire i complessi relativi ai tre omonimi, recuperare la loro identità, i significati e le funzioni di ciascuno, si è dovuto prendere in esame, decodificare e mettere in relazione i dati forniti dai sistemi di rappresentazioni ai quali i personaggi mitici appartengono, di modo che ogni dato venga definito dalla rete di rapporti che lo legano agli altri, e si identifichi il ruolo che tali sistemi svolgono all'interno della società che li ha prodotti, in risposta alle domande che sono alla base della loro elaborazione.

Un simile approccio metodologico, teso a recuperare, dal confronto delle tradizioni esaminate, le analogie superficiali e le differenze fondamentali esistenti tra gli «oggetti» considerati, individua nello stesso tempo i livelli a cui condurre l'analisi comparativa, evitando ambigue generalizzazioni e astrazioni, quali che siano i confini della ricerca, per ritrovare, sullo sfondo di quanto c'è di comune e di identico, l'originale e lo specifico.

Vengono così identificati, per ciascuno dei sistemi che intorno ai tre omonimi si sono enucleati, i piani dell'analisi comparativa. Il livello di riferimento per il sistema relativo a Glaukos di Creta (che l'analisi resti all'interno della cultura greca o si estenda ad altre culture) sarà dunque costituito da sistemi mitici relativi all'inserimento dell'individuo nella società, e da miti di fondazione di città; come, miti relativi all'oracolarità e a processi di divinizzazione, lo saranno per le divinità marine esaminate; e ancora, miti di eroizzazione e miti «politici» di elaborazioni dinastiche e genealogiche, costituiranno il livello di riferimento del sistema relativo al principe di Corinto.

Questo modo di procedere non esclude, peraltro, che si tenga conto di sistemi mitici situati ad un altro livello di comparazione, dai quali possono derivare elementi significativi per la decodificazione dell'«oggetto» esaminato. Di ogni

sistema preso in considerazione, l'orizzonte semantico sarà sempre la società che lo ha elaborato, vista nell'interezza delle sue manifestazioni.

Le testimonianze esaminate nel corso della ricerca non giustificano, a nostro avviso, l'affermazione che, dietro i tre omonimi, sia da individuare, come è stato sostenuto, un «unico mito», una versione «autentica», da cui le altre derivano. Non si tratta infatti di ritrovare una figura unica distintasi in personaggi diversi, di risalire al mito originario, alla forma primaria (che in quanto tale è considerata l'unica autentica), per passare poi alle sue successive trasformazioni, ristabilendo relazioni d'ordine genetico, alla ricerca della realtà storica soggiacente al mito.

Sulla base di quanto l'analisi ha indicato in relazione alla presenza, nei sistemi delineati dalla ricerca, di elementi simili ma con funzioni e valenze diverse (per esempio il salto nel mare o nel miele, l'erba datrice di vita o d'immortalità, come anche la funzione dell'oracolarità nei differenti contesti), non crediamo sia possibile accettare la teoria proposta da A. W. Persson[8] secondo la quale il mito di Glaukos, figlio di Minosse, (che per l'autore si basa su antichi riti della vegetazione e conserva *survivals* della religione minoico-micenea) costituisce il mito originario. L'archeologo svedese vede nella caduta del bambino nel miele un diretto riferimento alla pratica di seppellire il morto in tale sostanza; e poiché, egli dice, l'uso di servirsi di *pithoi* per la sepoltura, è attestato soltanto sporadicamente dopo l'età del Bronzo Medio, se ne può dedurre che l'episodio del salto nel miele sia di origine minoica o pre-micenea. Al mito originario, successivamente, si mescolarono motivi della *pure folk saga*; tale intreccio, pur essendo molto solido, come accade in Beozia, non giustifica però, scrive Persson, la distinzione di Glaukos in figure diverse. La connessione di Glaukos di Antedone [la città del

[8] Cfr. *op. cit.* (vedi Premessa, n. 1), pp. 9-24; 163 sg.

fiore (*anthos*) o dell'erba] con il mito originario si rivela infatti, secondo l'autore, nella presenza della pianta datrice di vita (che appare anche nel mito cretese) e nell'oracolarità raggiunta dal dio (dato che egualmente il mito del figlio di Minosse si basa su una *ancient diviner's saga*). Ad Antedone Glaukos, definito da Persson *the gray-blue one*, viene identificato, sempre secondo l'autore, con il calmo e *gray-blue see*, e diventa un dio. Dalla Beozia il mito passa poi a Corinto, assumendo il motivo dei cavalli; più tardi si trasferisce in Asia Minore, dove i Lici erano arrivati da Creta, e dove Glaukos diventa il progenitore della dinastia licia. Persson conclude affermando che gli elementi rilevati nel mito di Glaukos, elementi come il fanciullo morto e risorto, l'albero, la pianta datrice di vita e il serpente, derivano da un'antica *vegetational religion*; essi sono collegati al *Vegetation Cycle* caratteristico della religione pre-greca.

Alla luce di quanto è emerso dall'analisi delle tradizioni relative ai tre omonimi, va considerata anche la tesi di B. Deforge[9], che sulla base della presenza di temi mitici comuni a tutte e tre le figure, quali il ruolo dell'erba datrice di vita, il tuffo e il dono della profezia, considera i tre personaggi ipostasi di una stessa divinità originaria, che egli identifica nel dio marino Glaukos, il cui mito è, secondo l'autore, d'origine cretese. L'isola è indicata infatti come denominatore comune delle ipostasi di Glaukos, ed è soprattutto il luogo, *le pays des plantes*, dove il punto centrale del mito, l'erba di vita, trova *sa racine*. L'autore identifica poi il dio Glaukos con il dio Tritone (le due divinità, a suo avviso, si confondono tra di loro); esamina l'apparizione di Tritone agli Argonauti nelle tradizioni riportate da Apollonio Rodio (IV 1547 sgg.), Pindaro (*Pyth.* IV 20 sgg.) ed Erodoto (IV, 179), ricostruendo una versione originaria del mito, e a nostro avviso del tutto decontestualizzata, nella quale il tuffo di Tritone –

[9] Cfr. i lavori citati alla nota 1 della Premessa.

Glaukos è interpretato come memoria mitica del tuffo cosmogonico nelle acque primordiali, modello di ogni altro tuffo; versione originale che precede quella più tradizionale, umana e storica dove Tritone prende l'aspetto di Euripilo.

L'analisi delle tradizioni da noi prese in considerazione, non indica, a quanto è emerso, la via per risalire a un mito originario, ma piuttosto la presenza di differenti sistemi con proprie funzioni e significati. Essa ha individuato infatti, al di là dell'omonimia, sistemi elaborati in luoghi e contesti storici diversi, prodotti culturali del mondo greco che, identificati e distinti, hanno riacquistato la propria specificità.

Tale analisi non si ferma però, a rilevare soltanto lo specifico e il particolare; dietro le differenze individua anche la presenza di un tema mitico, comune ai sistemi relativi ai tre omonimi. Tutti e tre fanno riferimento ad un «passaggio» da una condizione ad un'altra, ad una trasformazione che ciascun personaggio affronta nella propria vicenda mitica e secondo il contesto storico-sociale che gli è proprio[10]. Il tema del «passaggio» si concretizza infatti in modi diversi nei tre omonimi e in modo funzionale alla realtà che li ha prodotti. Dietro l'omonimia dei personaggi, la cui elaborazione è da riportare a contesti diversi, l'analisi recupera dunque un tema mitico comune, al quale corrisponde un carattere comu-

[10] I. Paladino [*art. cit.* (vedi Cap. I, n. 8), pp. 289-303], dopo aver rilevato alcune differenze esistenti tra i racconti, trova dei punti di contatto, e, sulla base di queste analogie, parla giustamente di un tema mitico comune alle varianti del mito di Glaukos, tema che l'autrice identifica però, nella «inevitabile mortalità umana». B. Sergent, [*op. cit.* (vedi Cap. III, n. 6), pp. 166-171], pur rilevando un «tema iniziatico di morte e rinascita», connesso alle tradizioni relative agli omonimi, considera queste come versioni diverse della «stessa leggenda»; cosicché egli parla di temi iniziatici legati al «personaggio» di Glaukos (personaggio che egli dice «complesso e molteplice»), ipotizzando una mitologia ricostruita sulla base dell'accostamento di dati utilizzati al di fuori del contesto al quale si riferiscono.

ne, cioè l'essere personaggi che vivono situazioni mitiche che presentano un «passaggio».

Il dio di Antedone, nei modi proposti dalle varianti esaminate, affronta una prova ordalica, l'ordalia di investitura che, da pescatore o cacciatore, lo conduce al nuovo *status* di divinità marina oracolare.

Anche il principe di Corinto è sottoposto dai suoi sudditi a una prova che lo rende egualmente dio dotato di capacità profetiche, ma di un'oracolarità ben diversa da quella del precedente.

Ancora, sempre il figlio di Sisifo, attraverso la morte rituale, fissa lo *status* di eroe, e come *Taráxippos* continua a intervenire nella realtà umana.

Allo stesso modo nell'elaborazione di Magnesia, l'Argonauta Glaukos affronta, insieme ai suoi compagni, un viaggio «iniziatico» che, quando per lui è giunto al termine, segna il suo passaggio da principe di Corinto ed eroe, a dio marino oracolare, dopo aver sostenuto una prova dalla quale esce incolume.

Il figlio di Minosse, infine, è per Cnosso il primo iniziato, il bambino che, superando il rito di passaggio, da fanciullo diventa adulto, pronto a prendere il suo posto nella società.

Ai tre personaggi è comune dunque il cambiamento di *status*, il «passaggio» da una condizione all'altra attraverso prove di diverso tipo che accompagnano tale modificazione; a tutti e tre è comune inoltre, la capacità di superare tali prove per accedere al nuovo *status*, siano essi sostenuti dalla volontà degli dei, o dall'aiuto di Polyidos.

Esiste infine un terzo elemento condiviso dai nostri personaggi: tutti e tre portano lo stesso nome di Glaukos. Sulla base di quanto è stato detto, non crediamo che l'omonimia possa essere considerata un fatto casuale, ma piuttosto che essa sia motivata dalle esigenze dell'elaborazione mitica e vada collegata al carattere e al tema mitico che i tre personaggi hanno in comune.

L'esame dei dati relativi a Glaukos di Creta ha eviden-

ziato che il nome del bambino svolge una funzione nel contesto iniziatico nel quale il fanciullo è inserito. Nell'oscurità dell'anfora di miele o della tomba, dove è rinchiuso con Polyidos, Glaukos è *skótios* come *skótioi* sono i fanciulli che a Cnosso si sottopongono all'iniziazione; ma dalle tenebre della morte iniziatica, da lui affrontata per la prima volta, Glaukos fa ritorno, lasciando l'«oscurità» per la «luminosità» che il suo stesso nome gli attribuisce, fondando il percorso iniziatico dei fanciulli che ripeteranno la stessa esperienza. In Glaukos di Creta il nome è segno e segnale di un carattere, connota il bambino come *adatto* ad affrontare il «passaggio» da fanciullo a uomo adulto, indica la sua incompatibilità con l'«oscurità».

Anche nell'elaborazione dei suoi omonimi, Glaukos di Antedone e Glaukos di Corinto, la scelta di attribuire loro quel nome può sottintendere, a nostro avviso, il riferimento alla capacità di affrontare momenti di «passaggio» che implicano un pericolo, cioè la possibilità di non far ritorno, eventualità che lo stesso nome sembra escludere; costoro infatti superano le prove affrontate, tornando a vivere, l'uno da dio, l'altro da dio o eroe. È possibile che il nome esprima la capacità di affrontare gli abissi marini dai quali Glaukos, divenuto dio, riemerge, o la morte rituale, dopo la quale il principe di Corinto (diversamente dal guerriero morto in guerra, il cui corpo subisce l'oltraggio supremo) diventa un eroe che, da *Taráxippos*, evita l'annientamento totale, continuando a vivere.

L'omonimia indicherebbe dunque, che con quel nome si vuole connotare, indipendentemente l'uno dall'altro, personaggi ai quali si riconosce un determinato carattere, coinvolti in vicende connesse a situazioni di «passaggio», delle quali il nome stesso riflette la soluzione. Nel processo d'elaborazione di queste figure mitiche sarebbe stato loro attribuito un nome allusivo, significante della capacità loro riconosciuta di affrontare e condurre a termine cambiamenti di *status*, situazioni mitiche che, beninteso, non sono esclusive

di tali personaggi. È possibile che il nome alluda, per quanto riguarda i tre omonimi esaminati, ad una certa qualità da mettere in rapporto con il tema mitico del «passaggio», escludendo il cattivo esito della prova; che esso indichi cioè la funzionalità del personaggio in relazione alla vicenda, designandolo *adatto* a sostenere quel ruolo.

L'approccio storico-religioso scelto per analizzare i tre omonimi, ha permesso dunque di recuperare dietro l'omonimia lo specifico e il diverso, ma anche di risalire ad un tema mitico comune, il tema del «passaggio», e ad un carattere comune, che del tema mitico è espressione. Tale carattere, come l'esame delle testimonianze ha indicato, trova accentuazioni diverse nei tre personaggi in relazione al contesto in cui sono stati elaborati. L'analisi condotta, mentre ha rilevato le differenze, evidenziando la specificità di ciascun sistema, ha potuto recuperare anche, dietro la diversità, astraendolo dalla realtà mitica esaminata, un tema comune che in questa realtà si concretizza; un filo che la ricerca ha teso tra i tre omonimi, e che è alla base dell'omonimia di personaggi diversi e distinti l'uno dall'altro, ma egualmente destinati a fare ritorno dall'«oscurità», a superare momenti di «passaggio» dai quali si potrebbe anche non ritornare[11].

[11] Desideriamo sottolineare quanto queste considerazioni debbano alle indicazioni di ricerca suggerite da A. Brelich in *Gli eroi greci*, e come, nello stesso tempo, quest'ultime trovino in esse una convalida; indicazioni che si rivelano trasferibili, come egli stesso afferma, estendendo il campo dell'indagine dagli eroi ad altre figure mitologiche; cfr. *op. cit.* (vedi Cap. III, n. 9), pp. 295 sgg.; 381 sgg. E ancora quanto esse debbano alle indicazioni metodologiche di U. Bianchi, relative alla definizione di Storia delle Religioni come scienza storico-comparativa, indagine di concreti, di processi storici visti nella loro concretezza, ognuno caratterizzato da una sua individualità, nel rispetto dei contesti e dei tramiti geografici, cronologici e storico-culturali; cfr., tra gli altri contributi, 'The definition of Religion. On the Methodology of historical-comparative Research', in U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972, pp. 15-34 e *Saggi di Metodologia della Storia delle Religioni*, Roma 1979.

Fig. 1 – Glaukos, Ino e Palemone. Piatto d'argento del *Museo Benaki*, Atene, n° 11446. Foto del *Museo Benaki*, Atene.

Fig. 2 – Glaukos sbranato dai cavalli. Gemma dell'*Antikenmuseum. Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz*, Berlino, FG 299. Foto *Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz*, I. Geske, Berlino.

Fig. 3 – Glaukos ritrovato da Polyidos alla presenza di Minosse e Pasife. Scarabeo etrusco del *Cabinet des Médailles, Bibliothèque Nationale*, Parigi, coll. Luynes 273. Foto *Bibliothèque Nationale*, Parigi.

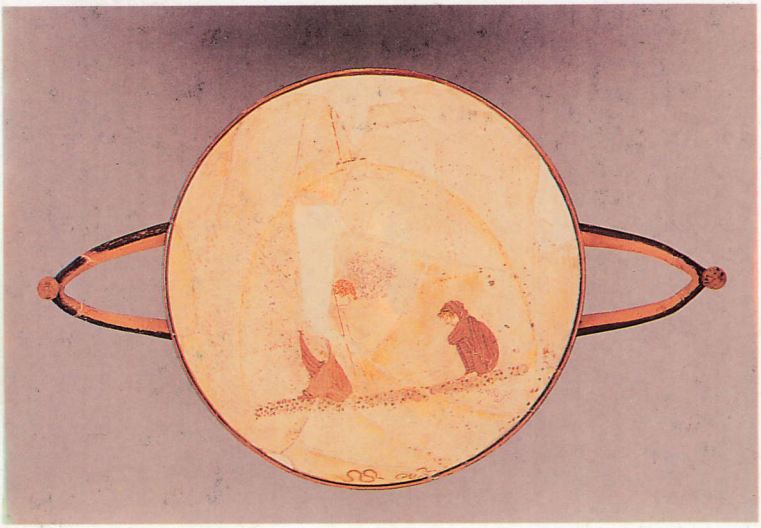


Fig. 4 – Glaukos e Polyidos nella tomba. Coppa del *British Museum*, Londra, D 5. Foto del *British Museum*, Londra.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia relativa ai temi trattati e ai problemi ad essi connessi, che qui proponiamo, è soltanto indicativa; essa non ha pertanto, alcuna pretesa di completezza.

AA.VV., *Lavinium II. Le tredici are*, Roma 1975.

Albert M., *Le Culte de Castor et Pollux en Italie*, Paris 1883.

Alföldi G., *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965.

Allen T. W., *The Homeric Catalogue of Ships*, Oxford 1921.

Altheim F., *Griechische Götter in Alten Rom*, Giessen 1930.

Bayet J., 'Les origines de l'Arcadisme Romaine', *Mél. d'Arch. et d'Hist.* 38, 1920, pp. 63-143.

Bedini A., 'L'ottavo secolo nel Lazio e l'inizio dell'orientalizzante antico. Alla luce di recenti scoperte nella necropoli di Castel di Decima', *Parola d. Passato* 32, 1977, pp. 274-311.

— 'Abitato protostorico in località Acqua Acetosa-Laurentina', *Archeologia Laziale* I, 1978, pp. 30-34; II, 1979, pp. 21-28.

Berard J., *La Magna Grecia*, Torino 1963 (Paris 1957).

Bernardini P. A. (a cura di), *Lo Sport in Grecia*, Roma-Bari 1988.

Bianchi U., 'The definition of Religion. On the Methodology of historical-comparative Research', in U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972, pp. 15-34.

— *Saggi di Metodologia della Storia delle Religioni*, Roma 1979.

Biancofiore F., Toti O., *Monte Rovello. Testimonianze dei Micenei nel Lazio*, Roma 1973.

Bloch R., 'Sur les danses armées des Saliens', *Annales E.S.C.* 13, 1958, pp. 706-715.

— 'Une tombe villanovienne prés de Bolsena et la danse guerrière

dans l'Italie primitive', *Mél. d'Arch. et d'Hist.* 70, 1958, pp. 7-37.

— 'L'origine du culte des Dioscures à Rome', *Rev. de Philol.* 34, 1960, pp. 182-193.

Bodson L., ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. *Contribution a l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978.

— 'Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes', *Antiquité Class.* 50, 1981, pp. 57-78.

Bonnefoy Y. (a cura di), *Dictionnaire des Mythologies* I-II, Paris 1981.

Bonnet C. 'Le culte de Leucothéa et de Mélicerte, en Gréce, au Proche-Orient et en Italie', *Studi e Mater. di Stor. delle Rel.* X 1, 1986, pp. 53-71.

Borza E. N., 'Significato politico, economico e sociale dell'impresa di Alessandro', in *Storia e Civiltà dei Greci* III 5, Milano 1979, pp. 122-168.

Bosanquet R., 'The Palaikastro Hymn of the Kouretes', *Ann. Brit. School at Athens* 15, 1908-1909, pp. 339-356.

Boyancé P., *Le culte des Muses chez les philosophes Grecs*, Paris 1972 (1931).

— 'Sur la vie pythagoricienne', *Rev. Ét. Gr.* 52, 1939, pp. 36-50.

Brelich A., *Gli eroi greci. Un problema storico religioso*, Roma 1958.

— 'I figli di Medea', *Studi e Mater. di Stor. delle Rel.* 30, 1959, pp. 213-254.

— *Paides e Parthenoi*, Roma 1981 (1969).

— *Storia delle Religioni: perché?*, Napoli 1979.

Brillante C., *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Roma 1981.

Briquel D., 'Initiations grecques et idéologie indo-européenne', *Annales E.S.C.* 3, 1982, pp. 454-464.

— *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Roma 1984.

— 'Vieux de la mer grecs et descendant des eaux indo-européen', in R. Bloch (a cura di), *D'Héraklés à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Paris 1985, pp. 141-158.

— 'I riti di fondazione', in M. Bonghi Jovino, C. Chiaromonte Treré (a cura di), *Tarquinia: Ricerche, Scavi e Prospettive. Atti*

Conv. Intern. di St. «La Lombardia per gli Etruschi», Milano 24-25 giugno 1986, Milano 1987, pp. 171-190.

— 'Une vision tarquinienne de Tarquin l'Ancien', in *Studia Tarquiniensia*, Roma 1988, pp. 13-32.

Broadbent M., *Studies in Greek Genealogy*, Leiden 1968.

Burkert W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972 (Nürnberg 1962).

— *I Greci* I – II, Milano 1984 (Stuttgart 1977).

Burn L., 'Honey pots: three white-ground cups by the Sotades painter', *Antike Kunst* 28, pp. 93-105.

Callaghan P. J., 'KRS 1976: Excavations at a Shrine of Glaukos, Knossos, *Ann. Brit. School at Athens* 73, 1978, pp. 1-30.

Canciani F., *Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell'VIII e VII sec. a.C.*, Roma 1970.

Cantarella E., *Norma e Sanzione in Omero*, Milano 1979.

Carnoy A., 'Le noms grecs des devins et magiciens', *Les Ét. Class.* 24, 2, 1956, pp. 97-106.

Cassola F., 'Le genealogie mitiche e la coscienza nazionale greca', *Rend. Acc. Arch. Lett. Belle Arti* 28, 1953,pp. 279-304.

— *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957.

Cassola Guida P., *Le armi difensive dei Micenei nelle figurazioni*, Roma 1973.

Casson L., *Navi e marinai dell'antichità*, Milano 1976 (New York 1959).

— *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton 1971.

Castagnoli F., 'Dedica arcaica lavinate a Castore e Polluce', *Studi e Mater. di Stor. delle Rel.* 30, 1959, pp. 109-117.

— (a cura di), *Lavinium I. Topografia generale, fonti e storia delle ricerche*, Roma 1972.

— 'Roma arcaica e i recenti scavi di Lavinio', *Parola d. Passato* 32, 1977, pp. 340-355.

— *Il culto di Minerva a Lavinio*, Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1979.

— 'L'introduzione del culto dei Dioscuri nel Lazio', in *Il senso del culto dei Dioscuri in Italia. Atti del Convegno. Taranto aprile 1979*, Coll. dei docum. della Cam. di Commercio di Taranto, pp. 115-131.

— 'La leggenda di Enea fondatore di Lavinium', in AA.VV., *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*, Roma 1981, pp. 157-162.

Cerri G., 'Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell'Iliade. Teoria dell'oralità e storia del testo', in G. Cerri (a cura di), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*, Roma 1986, pp. 1-53.

Chantraine P., 'Grec γλαυκός, Γλαῦκος et mycénien «karauko»', in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris 1966, pp. 193-203.

Chapouthier F., *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1935.

Cingano E., 'Tra epos e storia: la genealogia di Cianippo e dei Biantidi in Ibico (Suppl. Lyr. Gr. 151 Page), e nelle fonti mitografiche greche, *Zeitschr. Pap. Epigr.* 79, 1989, pp. 27-38.

Coarelli F., 'I santuari del Lazio e della Campania tra i Gracchi e le guerre civili', in *Les «Bourgeoisies' Municipales Italiennes aux IIe et Ier siècle av. J. C. (Napoli 1981)*, Parigi-Napoli 1983, pp. 217-224.

Cogrossi C., 'Atena Iliaca e il culto degli eroi. L'heròon di Enea a Lavinio e Latino figlio di Odisseo', in AA.VV., *Politica e Religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982,pp. 79-98.

Colonna G., 'Ceramica geometrica dell'Italia meridionale nell'area etrusca', in *Aspetti e Problemi dell'Etruria interna. Atti dell'VIII Conv. Naz. di St. Etr. ed Italici (Orvieto 1972)*, Firenze 1974, pp. 297-302.

— 'Preistoria e Protostoria di Roma e del Lazio', in A. Prosdocimi (a cura di), *Popoli e Civiltà dell'Italia antica* II, Roma 1974, pp. 275-346.

— 'Le fasi protourbane dell'età del ferro dal IX al VII secolo a.C. (periodi II B, III, IV)', in *Civiltà del Lazio Primitivo. Catalogo della Mostra*, Roma 1976, pp. 25-36.

— '*Graeco modo bibere*: l'iscrizione della tomba 115 dell'Osteria dell'Osa', *Archeologia Laziale* III 1980, pp. 51-55.

Cook A. B., 'The Bee in Greek Mythology', *Journ. Hell. St.* 15, 1895, pp. 1-24.

— *Zeus. A Study in Ancient Greek Religion*, New York 1965 (Cambridge 1914-1940).

Cope E. M., Sandys J. E., *The Rhetoric of Aristotle*, Hildesheim -New York 1970.

Corsano M., 'Sparte et Tarante: le mythe de fondation d'une colonie', *Rev. de l'Hist. des Rel.* 196, 2, 1979, pp. 113-140.

— *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina 1988.

Cosi D. M., 'Aspetti mistici e misterici del culto di Attis', in U. Bianchi, M. J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden 1982, pp. 485-502.

Cristofani M., 'Contatti fra Lazio ed Etruria in età arcaica: documentazione archeologica e testimonianze epigrafiche', in E. Vineis (a cura di), *Alle origini del latino. Atti del Conv. della Soc. It. di Glott. (Pisa 1980)*, Pisa 1982, pp. 27-42.

Cumont F., *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*, Paris 1966 (1942).

D'Agostino B., 'Il mondo periferico della Magna Grecia', in A. Prosdocimi (a cura di), *Popoli e Civiltà dell'Italia antica* II, Roma 1974, pp. 177-271.

Daly L. W., 'A common Source in early roman History', *Am. Journ. Philol.* 84, 1, 1963, pp. 68-71.

D'Anna G., 'Il sincretismo dei Penati e dei Dioscuri a Lavinio', in *Il senso del culto dei Dioscuri in Italia. Atti del Convegno. Taranto aprile 1979*, Coll. dei Docum. della Cam. di Commercio di Taranto, pp. 133-153.

Darmon J. P., 'Mariage', in Y. Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des Mythologies* II Paris 1981, pp. 70-71.

de Fidio P., 'Un modello di *mythistorie*. Asopia ed Efirea nei *Korinthiaká* di Eumelo', in F. Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, pp. 233-263.

Deforge B., 'Le destin de Glaucos ou l'immortalité par les plantes', in *Visages du destin dans les mythologies. Actes du Colloque de Chantilly*, 1er-2 mai 1980, Paris 1983, pp. 21-39.

— *Eschyle, poète cosmique*, Paris 1986.

Della Corte F., 'Numa e le streghe', *Maia* 1, 26, 1974, pp. 3-20.

De Marinis G., 'Pettorali metallici a scopo difensivo nel villanoviano recente', in *Atti e memorie dell'Acc. Tosc. di Sc. e Lett. La Colombaria* 41, 1976, pp. 3-30.

De Sensi Sestito G., 'I Dinomenidi nel basso e medio Tirreno fra Imera e Cuma', *Mél. de l'Éc. Franç. de Rome (Ant.) 93*, 2, 1981, pp. 617-642.

Detienne M., *I maestri di verita nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1978 (Paris 1967).

— 'Orphée au miel', *Quad. Urb.* 12, 1971, pp. 7-23.

Detienne M., Vernant J. P., *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1978 (Paris 1974).

Devereux G., 'Les chevaux anthropophages dans les mythes grecs', *Rev. Ét. Gr.* 88, 1975, pp. 203-205.

De Vogel C. J., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966.

Devoto G., 'L'etrusco come intermediario di parole greche in latino', *St. Etruschi* 2, 1928 pp. 307-341.

De Witte J., 'Le dieu marin Glaucus', *Rev. Archéol.* 2, 1845, pp. 622-630.

Dumézil G., *La religione romana arcaica*, Milano 1977 (Paris 1960).

Dunbabin T. J., 'The early history of Corinth', *Journ. Hell. St.* 68, 1948, pp. 59-69.

Faure P., *La vita quotidiana a Creta ai tempi di Minosse*, Milano 1984 (Paris 1973).

Ferrero L., *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955.

Gabba E., 'Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica', in *Les origines de la République Romaine (Entretiens sur l'Antiquité Classique XIII)*, Geneve 1967 pp. 135-169.

— 'Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.', in M. Sordi, (a cura di), *I canali della propaganda del mondo antico*, Milano 1976, pp. 84-101.

Gaedechens R., 'Glaukos, Sohn des Minos', *Arch. Zeitung* 1880, pp. 69-71.

Galinsky G. K., *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton 1969.

Garrucci R., *Le monete dell'Italia antica*, Roma 1885.

Gentili B., 'Gli studi di Giorgio Pasquali sulla metrica greca e sul saturnio latino', in F. Bornmann (a cura di), *Giorgio Pasquali e la filologia classica del Novecento. Atti del Convegno (Firenze-Pisa, 2-3 dicembre 1985)*, Firenze 1988, pp. 79-99.

Gernet L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.

Gierow P. G., *The Iron Age Culture of Latium*, Lund 1964-1966.

Giuliani C. F., 'Santuario delle tredici are. Heroon di Enea', in AA.VV., *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*, Roma 1981, pp. 169-177.

Glotz G., *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris 1904.

Goetze A., *Kulturgeschichte des alten Orients*, München 1957.

Gow A.S.F., Scholfield A., *Nicander. The Poems and Poetical Fragments*, Cambridge 1953.

Graf F., *Il mito in Grecia*, Roma-Bari 1988[2] (München - Zurich 1985).

— *Nordionische Kulte*, Roma 1985.

Grilli A., 'Numa, Pitagora e la politica antiscipionica', in M. Sordi (a cura di), *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milano 1976, pp. 186-197.

Grimaldi W.M.A., *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*, New York 1980.

Guarducci M., 'Ianus Geminus', in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à A. Piganiol*, Paris 1966, pp. 1607-1621.

Harrison J. E., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London 1977 (Cambridge 1912).

Haussoulier B., 'Inscriptions inédites de l'ile de Chios', *Rev. Ét. Gr.* 3, 1890, pp. 206-210.

Heurgon J., 'La Magna Grecia e i santuari del Lazio', in *Atti dell'VIII Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1968*, Napoli 1969, pp. 9-31.

— *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine*, Paris 1970.

Hope Simpson R., Lazenby J. F., *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford 1970.

Huxley G. L., *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969.

Ieranò G., 'Il ditirambo XVII di Bacchilide e le feste apollinee di Delo', *Quad. di Storia* 30, 1989, pp. 157-183.

Jeanmarie H., *Curoi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellenique*, Lille 1939.

Kern O., *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin 1900.

Landau O., *Mykenisch-Griechische Personennamen*, Göteborg 1958.

Latte K., *De saltationibus Graecorum capita quinque*, Berlin 1967 (Diss: Königsberg 1913).

— *Römische Religionsgeschichte*, München 1967 (1960).

Lepore E., *Origini e strutture della Campania antica. Saggi di storia etno-sociale*, Bologna 1989.

Leszl W., 'Pitagorici ed Eleati', in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia. Vita Religiosa e Cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano 1988, pp. 197-226.

Lévêque P., 'Forme politiche e rapporti sociali', in *Storia e Civiltà dei Greci* IV 7, Milano 1977, pp. 41-155.

— 'I regni d'Oriente: linee di sviluppo e fattori di dissoluzione', *ibid.*, pp. 159-227.

Loraux N., *L'invention d'Athènes. Historie de l'oraison funèbre dans la «cité» classique*, Paris 1981.

Maddalena A., (a cura di), *I Pitagorici*, Bari 1954.

Maddoli G., 'Contatti antichi del mondo latino col mondo greco', in E. Vineis (a cura di), *Alle origini del latino. Atti del Conv. della Soc. It. di Glott. (Pisa 1980)*, Pisa 1982, pp. 43-64.

— 'Fra *ktisma* ed *epoikia*: Strabone, Antioco e le origini di Metaponto e Siri. Strabone VI 1, 15 = Antioco F12', in G. Maddoli (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera* II, Perugia 1986, pp. 137-157.

Malcus B., 'Un frammento miceneo di S. Giovenale', *Dial. di Archeol.* n.s. 1, 1979, pp. 74-77.

Manni E., 'Le tracce della conquista volsca nel Lazio', *Athenaeum* n.s. 17, 1939, pp. 233-279.

Marconi M., 'Melissa dea cretese', *Athenaeum* n.s. 18, 1940, pp. 164-178.

Masquelier N., 'Pénates et Dioscures', *Latomus* 25, 1966, pp. 88-98.

Mastrocinque A., 'Telmesso e Galeote', *Critica Storica* 17, 1980-1981, pp. 3-22.

Maxwell-Stuart P. G., *Studies in Greek Colour Terminology, vol. I ΓΛΑΥΚΟΣ*, Leiden 1981.

Mele A., 'Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche di Italia', *Ann. Ist. Un. Or. Napoli* 3, 1981, pp. 61-96.

— 'La Megale Hellas pitagorica: aspetti politici, economici e sociali in *Atti del XXI Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1981*, Napoli 1983, pp. 56-71.

Mette H. J., *Der verlorene Aischylos*, Berlin 1963.

Montanari E., *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma 1976.

Murray G., 'L'inno dei Cureti', in I. U. Powell, E. A. Barber (a cura di), *Nuovi capitoli di storia della Letteratura Greca*, Firenze 1935, pp. 75-78.

Musti D. (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e Mondo Egeo*, Roma-Bari 1986 (1985).

Musti D., Torelli M. (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia* II, Milano 1986.

Nafissi M., 'A proposito degli Aigheidai: grandi *ghéne* ed *emporía* nei rapporti Sparta-Cirene', *Ann. Fac. Lett. e Fil. dell'Univ. degli St. di Perugia* 18, n.s. 4, 1980-81, 1, St. Class., pp. 185-213.

— 'Le genti indigene: Enotri, Coni, Siculi e Morgeti, Ausoni, Iapigi, Sanniti', in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia*, Milano 1985, pp. 191-208.

Nagy G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979.

Nilsson M. P., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley-Los Angeles-London 1932.

— *The Minoan – Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950.

Oestenberg C. E., *Luni sul Mignone e problemi della preistoria d'Italia*, Lund 1967.

Ogilvie R. M., 'Some Cults of Early Rome', in *Hommages à Marcel Renard* II, Bruxelles 1969, pp. 566-572.

Oost S. I., 'Cypselus the Bacchiad', *Class. Phylol.* 67, 1, 1972, pp. 10-30.

Otto W. F., *Gli dei della Grecia*, Milano 1968 (Bonn 1929).

Page D. L., *History and the Homeric Iliad*, Berkeley-Los Angeles, London 1972.

Pais E., 'Amunclae a serpentibus deletae, in *Ricerche storiche e geografiche sull'Italia antica*,Torino 1908, pp. 295-306.

Paladino I., 'Glaukos, o l'ineluttabilità della morte', *Studi Stor. Rel.* II 2, 1978, pp. 289-303.

Pallottino M., 'Inquadramento storico', in AA. VV., *Civiltà del Lazio Primitivo. Catalogo della Mostra*, Roma 1976, pp. 37-55.

Parke H. W., *The oracles of Zeus*, Oxford 1967.

Peroni R., 'S. Omobono: materiali dell'età del bronzo e dell'inizio dell'età del ferro', *Boll. Comm. Arch. Com. di Roma* 77, 1959-1960, pp.7-32.

— (a cura di), *Necropoli e usi funerari nell'età del ferro*, Bari 1981.

— 'Presenze micenee e forme socio-economiche nell'Italia protostorica', in *Atti del XXII Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1982*, Napoli 1983, pp. 211-284.

Persson A. W., *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley-Los Angeles, 1942.

Peruzzi E., 'Romolo e le lettere greche', *Parola d. Passato* 24, 1969, pp. 161-189.

— *Origini di Roma* II, Bologna 1973.

— *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978.

— *Mycenaeans in Early Latium*, Roma 1980.

— 'La lingua greca nel Lazio preromano', in AA.VV., *Greci e Latini nel Lazio antico. Atti del Conv. della SISAC (Roma 1981)*, Roma 1982, pp. 9-26.

Peyre Chr., 'Castor et Pollux et les Pénates pendant la période républicaine', *Mél. d'Arch. et d'Hist. de l'Éc. Franç. de Rome* 74, 1962, pp. 433-462.

Picard Ch., 'L'Éphésia, les Amazones et les Abeilles', *Rev. Ét. Anc.* 42, 1940, pp. 270-284.

— 'Ordalies suméro – hittites et préelléniques', *Rev. hittite et asianique* 18, 1960, pp. 129-142.

— 'Les Dioscures helléniques à Lavinium et à Rome', *Rev. Archéol.* 2, 1962, pp. 94-95.

Piccaluga G., 'Il dialogo tra Diomedes e Glaukos (Hom. *Il.* VI 119-236)', *Studi Stor. Rel.* IV 2, 1980, pp. 237-258.

— 'I testi magico-sacrali', in *Lo spazio letterario di Roma antica. I, La produzione del testo*, Roma 1989, pp. 37-62.

Poucet J., 'La diffusion de la légende d'Énée en Italie centrale et ses rapports avec celle de Romulus', *Les Ét. Class.* 57, 3, 1989, pp. 227-254.

— 'Reflexions sur l'écrit et l'écriture dans la Rome des premiers siècles', *Latomus* 48, 2, 1989, pp. 286-311.

Powell I. U. (a cura di), *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1970 (1925).

Prontera F., 'Gli «ultimi» Pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione', *Dial. di Archeol.* IX-X, 1976-77, pp. 267-332.

— 'Considerazioni sulle rotte fra Tirreno ed Egeo (età arcaica e classica) nella tradizione antica', in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia, Vita religiosa e Cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano 1988, pp. 327-345.

— 'La geografia dei Greci fra natura e storia: note e ipotesi di lavoro', in P. Ianni, E. Lanzilotta (a cura di), *ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ. Atti del Secondo Conv. Maceratese su Geografia e Cartografia antica (Macerata, 16-17 aprile 1985)*, Roma 1988, pp. 201-222.

— 'Géographie et mythes dans l'«*isolario*» des Grecs', in M. Pelletier (a cura di), *Géographie du Monde au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris 1989, pp. 169-179.

Pugliese Carratelli G., 'Minos e Cocalos', in *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, pp. 225-242, già in *Kokalos* 2, 1956, pp. 69-103.

— 'Per la storia delle relazioni micenee con l'Italia', *ibid.*, pp. 244-261, già in *Parola d. Passato* 13, 1958, pp. 205-220.

— 'Achei nell'Etruria e nel Lazio?', *ibid.*, pp. 262-286, già in *Parola d. Passato* 17, 1962, pp. 5-25.

— 'Prime fasi della colonizzazione greca in Italia', in *Atti del I Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1961*, Napoli 1962, pp. 147-256.

— 'Culti e dottrine religiose in Magna Grecia', in *Atti del IV Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1964*, Napoli 1965, pp. 19-45.

— 'Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo quarto a.C.', in *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, pp. 320-350, già in *Parola d. Passato* 23, 1968, pp. 321-347.

— 'Il mondo greco dal II al I millennio a.C.', in *Storia e Civiltà dei Greci* I 1, Milano 1978, pp. 5-21.

— 'L'origine micenea del culto dei Dioscuri', in *Il senso del culto dei Dioscuri in Italia. Atti del Convegno. Taranto aprile 1979*, Coll. dei docum. della Cam. di commercio di Taranto, pp. 17-22.

— 'Nuovi orizzonti nella storia della Lucania', in *Attività archeologica in Basilicata 1964-1977. Scritti in onore di Dinu Adamesteanu*, Matera 1980, pp. 571-583.

Restelli G., 'La forma Διόσκουροι nelle più importanti epigrafi greche', *Riv. Filol. Istr. Class.* 29, 1951, pp. 246-257.

Richard J. C., *Les origines de la plèbe romaine*, Roma 1978.

Roux R., *Le problème des Argonautes*, Paris 1949.

Sabbatucci D., *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.

— *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.

Sakellariou M. B., *La migration grecque en Ionie*, Athènes 1958.

Salmon E. T., *Roman colonization under the Republic*, London 1969.

Salmon J. P., *Wealthy Corinth*, Oxford 1984.

Saulnier Ch., *L'armée et la guerre dans le monde étrusco-romain (VIIIe-IV^{e}s)*, Paris 1980.

— *L'armée et la guerre chez les peuples samnites (VIIIe-IVe s)*, Paris 1983.

Scarpi P., 'Il picchio, le api, il miele e l'artigiano (Ant. Lib. *Met.* 11)', *Ann. Fac. Lett. Fil. dell'Univ. degli St. di Padova* 3, 1978, pp. 259-285.

— 'La *pyrrhíchē* o le armi della persuasione', *Dial. di Archeol.* 1, 1979, pp. 78-97.

— *Il Picchio e il codice delle api*, Padova 1984.

Scerrato U., 'Considerazioni sul carro di Monteleone di Spoleto', *Arch. class.* 8, 2, 1956, pp. 153-163.

Scevola M. L., 'Anzio pre-volsca e il Lazio', *Ist. Lomb. (Rend. Lett.)* 98, 1964, pp. 89-105.

Schnapp-Gourbeillon A., 'Le lion et le loup. Diomedie et Dolonie dans l'Iliade', *Quad. di Storia* 15, 1982, pp. 45-77.

Schwartz J., *Pseudo-Hesiodea. Recherches sur la composition, la diffusion et la disposition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden 1960.

Segal C., *The Theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Leiden 1971.

Seppilli A., *Alla ricerca del senso perduto*, Palermo 1986.

Sergent B., *L'omosessualità nella mitologia greca*, Roma-Bari 1986 (Paris 1984).

Simonini L., (a cura di), *Porfirio. L'antro delle Ninfe*, Milano 1986.

Sordi M., 'La leggenda dei Dioscuri nella battaglia della Sagra e di Lago Regillo', in *Contributi di Storia Antica* I, Milano 1972, pp. 47-70.

— 'Causa ed effetti del conflitto tra Sparta e Atene', in *Storia e Civiltà dei Greci* II 3, Milano 1979, pp. 160-205.

— 'Lavinio, Roma e il Palladio', in AA.VV., *Politica e Religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982, pp. 65-78.

Taylour W., *Mycenean Pottery in Italy*, Cambridge 1958.

Thompson, D'Arcy W., *A Glossary of Greek Birds*, Hildesheim 1966 (London-Oxford 1936).

— *A Glossary of Greek Fishes*, London 1947.

Timpanaro Cardini M. (a cura di), *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti* I-III, Firenze 1958-1964.

Torelli M., *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.

— *La società etrusca*, Roma 1987.

Triomphe R., *Le lion, la vierge et le miel*, Paris 1989.

Trotta F., 'Tradizioni di frequentazioni greche arcaiche nel Lazio Meridionale', *Ann. Fac. Lett. e Fil. dell'Univ. degli St. di Perugia* 24, n. s. 10, 1986-1987, 1 St. Class., pp. 285-304.

Turcan R., 'Énée, Lavinium et les treize autels. En marge d'un livre récent', *Rev. de l'Hist. des Rel.* 1, 1983, pp. 41-66.

Vagnetti L., 'I Micenei in Italia: la documentazione archeologica', *Parola d. Passato* 25, 1970, pp. 359-380.

— 'Mycenaean imports in Central Italy', in E. Peruzzi, *Mycenaeans in Early Latium*, Roma 1980, pp. 151-166.

— (a cura di), *Magna Grecia e mondo miceneo. Nuovi documenti. Catalogo della Mostra. XXII Conv. di St. sulla Magna Grecia. Taranto 1982*, Taranto 1982, pp. 9-31.

Van Compernolle R., 'Aiax et les Dioscures au secours des Locriens sur les rives de la Sagra (ca. 575-565 av. notre ére)', in *Hommages à Marcel Renard* II, Bruxelles 1969, pp. 733-766.

Van den Bruwaene M., 'La mythologie de Glaucus dans l'ode I, 7 d'Horace', in *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles 1949, pp. 339-346.

Vélissaropoulos J., *Les nauclères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Genève-Paris 1980.

Verbruggen H., *Le Zeus Cretois*, Paris 1981.

Vernant J. P., 'Sur les Vieux de la mer chez Hésiode (*Théogonie* 223-237)', *Rev. Ét. Gr.* 76, 1963, pp. XVII-XVIII.

— 'La belle mort et le cadavre outragé' in G. Gnoli, J. P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, pp. 45-76.

Vian F., 'Légendes et stations argonautiques du Bosphore', in *Littérature Gréco-Romaine et Géographie Historique. Mélanges offerts à Roger Dion*, Paris 1974, pp. 91-104.

Vlachos G. C., *Les sociétés politiques homériques*, Paris 1974.

Wachsmuth D., Πόμπιμος ὁ δαίμων. *Untersuchungen zur den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Berlin 1967.

Wagenvoort M. H., 'De dea Cerere deque eius mysteriis romanis', *Mnemosyne* 13, 2, 1960, pp. 111-127.

Weinstoch S., 'Two archaic inscriptions from Latium', *Journ. of Rom. St.* 50, 1960, pp. 112-118.

West M. L., 'The Dictaean Hymn to the Kouros', *Journ. Hell. St.* 85, 1965, pp. 149-159.

— *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985.

Will E., *Korintiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955.

Willetts R. F., *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955.

— 'The myth of Glaukos and the cycle of birth and death', *Klio* 37, 1959, pp. 21-28.

— *Cretan Cults and Festivals*, London-New York 1962.

Wissowa G., *Religion und Kultus des Römer*, München 1971 (1912).

Yoshida A., 'Survivance de la tripartition fonctionnelle en Grèce', *Rev. de l'Hist. des Rel.* 166, 1964, pp. 21-38.

Zaccagni P., 'Gabii. La città antica e il territorio', *Archeologia Laziale* I, 1978, pp. 42-46.

Zeller E., Mondolfo R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1932-1961 (Leipzig 1892-1923).

Zevi F., 'Considerazioni sull'elogio di Scipione Barbato', in *Studi Miscellanei n. 15*, Roma 1970, pp. 65-73.

— 'Note sulla leggenda di Enea in Italia', in *Gli Etruschi e Roma. Atti dell'incontro di studio in onore di Massimo Pallottino. Roma 11-13 dicembre 1979*, Roma 1981, pp. 145-158.

INDICE DEI NOMI

Abas, 55; 82 n. 103.
Abderos, 87 n. 111.
Aborigeni, 140; 144.
Abruzzo, 141.
Acasto, 49; 88; 91.
Achei, 69 sgg.; 75; 168.
Achille, 69 e n. 74; 70 sg. n. 78, n. 80; 93 n. 125; 131 n. 49; 137 n. 3.
Acrisio, 81 sg. e n. 103.
Actore, 91 n. 121; 96 n. 129.
Admeto, 101 sg.; 104.
Adrastea, 118; 124 n. 29.
Adrasto, 59 sg.; 67.
Afrodite, 15.
Agamennone, 33; 67 sgg. e n. 66, n. 78; 75; 80; 85; 141; 184.
Agestore, 105 n. 151.
Aiace Telamonio, 58 n. 53.
Aigoliós, 123.
Aischrion di Samo, 14 n. 8.
Aithe, 69; 71 n. 81.
Alalia, 107.
Albalonga, 141; 146; 148; 175 n. 89.
Albula, 175 e n. 89.
Alcatoo, 91 n. 121.
Alcesti, 101.
Alcidamia, 39.
Alcimene, 54.
Alcione (figlia di Atlante), 11 n. 2.
Alcione (figlia di Eolo), 33 n. 53.
Alcmane, 80 e n. 99.
Alcmeone, 52 e n. 43.
Alessandro Etolo, 14 n. 8.
Alessandro Magno, 104 n. 150.
Alete, 38; 44 sgg. e n. 19, n. 25, n. 28, n. 29, n. 30; 52 sgg.; 62 sg.; 65; 67; 73; 81.
Aletidi, 63.
Aloeo, 38 sg. e n. 8.
Alos, 39 n. 8.
Amaltea, 118 n. 13; 121; 124 n. 29.
Amaseno, 139.
Amitaone, 55; 59; 72 n. 82.
Amulio, 143.
Amunclae, 135; 148 sgg. e n. 36; 163 sgg. e n. 69, n. 70, n. 71; 168 sg.; 175 sgg.
Amýklai, 149; 169 e n. 76.
Amymone, 132 n. 52.
Anagni, 140.
Anassagora, 60.
Anassibia, 85 n. 108.
Anassilao di Reggio, 159 n. 62.
Anatolia, 25; 57 n. 52.
Anceo, 96 n. 131; 103 e n. 148.
Anchise (di Sicione), 69.
Anchise (di Troia), 15; 139; 144.
Anco Marzio, 106 n. 152.
Anfiarao, 52.

Anfiloco, 52.
Anfitrione, 64.
Anfizione, 81.
Aniene, 139.
Antea, 54; 57 n. 52; 82 n. 103.
Antedone, 7 e n. 1; 10 sgg. e n. 1, n. 2, n. 3, n. 4, n. 5; 16 sgg. e n. 14, n. 15; 26 sg. e n. 26; 29 sg.; 36 sg.; 96; 102 n. 147; 105; 109 sg.; 111; 114 n. 6; 133; 179 sgg.; 184 sg.; 188 sg.; 191 sg.
Antela, 81.
Anthas, 12 n. 2.
Anthedòn (ninfa), 12 n. 2.
Anthedòn (padre di Glaukos), 11 e n. 2.
Anthirrion, 47 n. 30.
Antifate, 52.
Antifateia, 84.
Antiloco, 71 n. 81.
Antioco (figlio di Eracle), 44 e n. 19.
Antioco di Siracusa, 158 n. 59.
Antioco I, re di Siria, 104 n. 150.
Antioco III, re di Siria, 104 n. 150.
Antiope, 41 n. 8; 43.
Antonino Liberale, 122; 127 n. 37.
Antonio, 111 n. 1.
Anxur, 150 n. 40.
Apollodoro, 47 n. 29; 78 n. 94; 102 n. 143; 111; 116; 118; 124 n. 29; 127 n. 38; 129 n. 42.
Apollon, 16 sg.; 28; 35 n. 59; 45 sg.; 67; 98; 112; 116; 125 sg.; 127 n. 38; 169 n. 76; 180.
Apollonio Rodio, 11 n. 1; 13; 27 n. 34; 32; 33 n. 54; 35 n. 59; 41; 43; 80; 96; 101; 102 sg. n. 143, n. 148; 105 n. 151; 189.
Apostolio, 16 n. 14; 30 sg.; 112 n. 3; 126 n. 33; 145.
Appia (via), 164 n. 70.
Apuleio, 126 n. 37.
Arcadi, 144 sgg.
Arcadia, 85; 144.
Archippo, 162 e n. 64.
Archita, 162 n. 64.
Ardea, 175 n. 88.
Ares, 101.
Argivi, 55; 65; 140.
Argo (città), 11 n. 1; 46; 55; 59 e n. 55; 61; 63; 64 e n. 63; 67 e n. 67; 75; 82; 84 n. 103; 85; 112; 132 n. 52.
Argo (eroe), 96 n. 131; 101; 102 n. 143; 105 n. 151.
Argò (nave), 18; 35; 73; 96 sg.; 102 sg.; 105 e n. 151; 184.
Argò (Portoferraio), 105 n. 151.
Argolide, 42; 47 sg.; 55 sg.; 59; 61; 64 sg.; 67 n. 66; 68; 72 n. 82; 75; 82 n. 103; 84; 184.
Argonauti, 27 e n. 34; 32 sg. e n. 54; 35 e n. 59; 48 n. 31; 60; 96 sg. e n. 134; 101; 102 n. 143; 103 n. 148; 104 sg.; 150 n. 39; 169; 184; 189.
Arianna, 12 n. 3, n. 4.
Aricia, 174 n. 87.
Aristeo, 114 n. 5.
Aristodemo, 44.
Aristofane, 111 n. 1.
Aristomaco, 44; 67 n. 66.
Aristonico, 69 n. 74.
Aristosseno, 154 n. 51.
Aristotele, 26 sg.; 46 n. 25; 73 sg. n. 87; 99 n. 138; 158 n. 59.
Aronte, 106 n. 152.
Artaserse, 99 n. 138.
Artemide, 180.

Asclepiade di Tragilo, 87.
Asclepio, 127 n. 38.
Asia, 98 sg. n. 137, n. 138; 103 e n. 148; 104 n. 150, 189.
Asine, 44 n. 19; 59 n. 55.
Asio, 84.
Atamante, 34 n. 56; 101.
Atene, 34 n. 56; 41 n. 9; 51 n. 39; 64 sg.; 90 n. 119; 98 n. 137; 103 n. 148.
Ateneo, 99 n. 138; 152 sg.
Ateniesi, 66.
Athena, 76; 96 n. 131; 105 n. 151; 173 n. 86.
Atlante, 12 n. 2.
Atreo, 66 e n. 65, n. 66; 72.
Atridi, 67 e n. 67; 72; 74 n. 87; 75; 80 sg.; 85 sg.; 184.
Attalo I, re di Pergamo, 104 n. 150.
Attalo III, re di Pergamo, 104 n. 150.
Attica, 38; 66 n. 65; 127 n. 38; 181.
Aurora, 15.
Ausoni-Autunci, 149 e n. 37; 154; 158 n. 59; 161; 169.
Azea, 95 n. 129.

Baia, 164 n. 70.
Bacchiadi, 37 sg.; 41 n. 9; 44 e n. 19; 48 sg.; 65; 106.
Bacchios, 41 n. 9.
Bacchis, 38; 49.
Bellero, 54.
Bellerofonte, 42; 52 sg.; 55 sgg. e n. 48, n. 52, n. 53; 60 sg.; 63; 68; 72; 73 n. 87; 78 sg. e n. 94, n. 95; 88; 98 sg.; 110; 183 sg.
Beozia, 7 sg.; 11 n. 1; 12 e n. 3; 87; 114 n. 6; 173 n. 86; 188 sg.
Beroe, 12 n. 4.
Bias, 55; 59 sg.; 72 n. 82; 82.
Bitinia, 11 n. 1.
Bius, 141.
Boios, 122 sg.; 125.
Borea, 33.
Bosforo, 97 n. 134.
Briareo, 38.
Bruzi, 151 n. 41.
Buno, 39; 62.

Caco, 146.
Caere, 147 n. 34.
Calais, 33.
Calciope, 101.
Calidone, 57.
Callimaco, 118 n. 13.
Camerte, 154.
Camico, 152.
Campania, 10; 141; 147 e n. 34; 158 n. 59; 165 e n. 71; 167 n. 73.
Campidoglio, 142; 167 n. 73.
Capaneo, 59 n. 55.
Capetus, 175 n. 89.
Capo Malea, 33; 182.
Capo Poseidon, 96.
Caria, 11 n. 2; 78 n. 94.
Caristi, 181.
Caristo, 11 n. 1; 181 e n. 4.
Carnee, 46.
Carno, 45.
Castel di Decima, 136 n. 3.
Castel Gandolfo, 136 n. 3.
Castore, 103 n. 148; 149; 169 n. 76; 170; 173 n. 86; 175 n. 88.
Catania, 127 n. 38.
Cecolo, 139.
Ceice, 33 n. 53.
Celio Antipatro, 151 n. 43.
Cerano, 111 sg.
Cesare, 111 n. 1.
Chania (Kydonia), 133 n. 52.

Chio, 103 n. 148.
Cianippo, 85.
Cicerone, 154.
Cicladi, 180.
Cilarabe, 85.
Ciloniani, 162 n. 64.
Cimmeri, 108.
Cimone, 90 n. 119.
Cipselo, 37; 106.
Circe, 13 n. 5.
Cirene, 48 n. 31.
Ciro, 99 n. 138.
Cizico, 33 n. 54.
Claudiano, 14 n. 8; 129 n. 43.
Cleito, 68.
Cleodaio, 44; 67 n. 66.
Clitennestra, 80.
Cnido, 46 n. 25.
Cnosso, 116; 132; 133 n. 52; 135; 152 n. 49; 177; 191 sg.
Cocalo, 152.
Colchide, 24 n. 22; 32; 39; 97 n. 134; 101; 105.
Colono, 90 n. 119.
Conone, 46; 98 n. 137.
Contigliano, 167 n. 73.
Cora, 163 n. 69.
Corinto (città), 7 sgg.; 11 n. 1; 13; 18 sg.; 21; 26; 30; 34 n. 56; 35; 37 sgg.; 41 sgg. e n. 9, n. 13, n. 19; 45 sgg. e n. 25, n. 29, n. 30; 48 sg.; 51 sgg. e n. 43, n. 48, n. 52; 59 sgg. e n. 63, n. 64, n. 65, n. 67, n. 78, n. 87; 75; 78 sgg. e n. 95; 85 sgg.; 89 sg.; 95; 105 sgg.; 109; 114 n. 6; 179 sg.; 182 sgg.; 187; 189; 191 sg.
Corinto (re), 38; 41 e n. 9; 62.
Corinzi, 38; 42; 49 sg. e n. 34; 59; 62; 65; 68; 72; 73 sgg. e n. 87; 80; 90.
Corinzia, 46; 65; 68; 82; 84.
Cornelio Scipione Emiliano, Publio, 155.
Cos, 76; 79.
Creonte, 42; 45; 48 sgg.; 52 sgg. e n. 43; 62; 67 n. 66.
Cresfonte, 44.
Creta, 7 sg. e n. 1; 10; 67; 98 e n. 137; 111; 113; 114 n. 6; 115; 118 sg.; 120 n. 18; 123 e n. 25; 128 sgg. e n. 44; 132 n. 52; 133; 148; 152 sg. e n. 47, n. 49; 168; 180; 185; 187; 189, 191 sg.
Creteo, 55; 59; 82; 101.
Cretesi, 98 n. 137; 117 n. 9; 131 n. 49; 152 sg. e n. 47, n. 49; 168.
Creusa, 50.
Crisa, 84.
Crisaore, 78 n. 94.
Criso, 84.
Critone, 181 n. 2.
Crono, 14 n. 8; 118 sg.; 122 sg.; 124 e n. 30.
Crotone, 160 n. 62; 162 e n. 64; 163 n. 68.
Crotoniati, 171.
Cteato, 91 n. 121.
Cuma, 147 n. 34; 171; 172 e n. 84, 173 n. 86, n. 87.
Cureti, 111; 116 sgg. e n. 9, n. 13, n. 16, n. 18, n. 19; 124 e n. 29; 125 e n. 32; 128; 131 sg. e n. 49.

Dafnide, 82.
Dameone, 91 n. 121.
Damofonte, 44; 81.
Danae, 82.
Danai, 72; 73 e n. 87.
Danao, 108 n. 156; 132 n. 52.
Daphnus, 85 n. 109.
Dardano, 72.

Decia (*gens*), 142 n. 18.
Decio, 142.
Dedalo, 148; 152 e n. 47.
Deipile, 59.
Deliade, 54.
Delii, 181.
Delo, 26 sg.; 180 sg. e n. 2.
Delfi, 44 n. 19; 45; 52 n. 43; 81 sg.; 91 n. 121; 98 e n. 137; 99 n. 138.
Delfo, 81.
Demarato, 106 e n. 152.
Demeter, 51; 76.
Deucalione, 43; 81; 101; 141.
Dia, 12 n. 3, n. 4.
Didimo, 47.
Dike, 29.
Diodoro Siculo, 32; 46; 51 n. 39; 58; 96; 118; 123 n. 25; 139.
Diomede (eroe etolo), 56 sgg. e n. 52, n. 53, n. 55, n. 58; 99.
Diomede (re di Tracia), 64 n. 62; 87 sg. e n. 111; 93.
Dione Crisostomo, 91 n. 121.
Dionigi d'Alicarnasso, 118 n. 13; 143; 145 e n. 29; 147 n. 34; 150 e n. 40; 175 n. 89.
Dionisio I di Siracusa, 163 n. 68.
Dionysos, 12 n. 3, n. 4; 34 n. 56.
Dios, 12 n. 2.
Dioscuri, 166; 169 sgg. e n. 76, n. 82; 173 n. 85; 174 e n. 88; 176; 186.
Ditte, 119 e n. 16.
Dodona, 45; 127 n. 38.
Dori, 19; 38; 44 sgg. e n. 25, n. 30; 53 sg.; 56; 63; 67 e n. 66; 81; 169 n. 76.
Dorida, 44; 46; 49; 53 sg.; 79; 81.
Dotion, 76.
Dotis, 11 n. 2.
Drakon, 112 n. 3.
Driante, 89 n. 117.
Driopi, 44 n. 19.

Eacidi, 84.
Eaco, 84.
Ecateo di Mileto, 107 e n. 155.
Echemo, 66 n. 65.
Echepolo, 69; 71 e n. 78, n. 80, n. 81.
Edipo, 90 n. 119.
Eeta-Aietes, 39; 41; 43; 62; 73; 101 e n. 143; 150 n. 39.
Efesini, 98.
Efeso, 108; 120 n. 19.
Efesto, 57 n. 53.
Efira, 38; 43 e n. 13.
Efira (città), 38; 41 sg.; 56; 57 n. 52; 61 sg.; 78.
Efirei, 39.
Eforo, 108.
Egeo, 46 n. 25; 56 n. 52; 97; 105 sg.; 167 n. 73; 181 n. 2.
Egeo (re di Atene), 49.
Egialeo, 85.
Egina, 59 n. 55.
Eidomene, 55; 72 n. 82.
Eione, 44 n. 19; 59 n. 55.
Elei, 91 n. 122.
Elena, 72; 75; 80; 184.
Eliano, 129.
Elio, 14 n. 8; 38 sg.; 41; 43; 102 n. 143.
Ellanico, 15 n. 11; 107 n. 155.
Elle, 101.
Elleno, 43; 101.
Enea, 139 sgg.; 144 sg.; 150 n. 39; 154; 170 n. 78.
Enea Silvio, 139.
Enomao, 91 n. 121.
Eolia, 98 n. 137.

Eoliani, 168 n. 73.
Eolo, 19; 33 n. 53; 39 n. 8; 42 sg.; 56; 101; 107 n. 153.
Eonia, 82.
Epidauro, 59 n. 55.
Epimenide, 117 n. 9.
Epimeteo, 43.
Epistrofo, 85.
Epopeo, 38 sgg. e n. 8, n. 9.
Era, 33 sg. n. 53, n. 54, n. 56; 39; 50 n. 34; 51 sg.; 132 n. 52.
Eracle-Ercole, 27 n. 34; 28; 32; 38; 44 e n. 19; 47 e n. 28; 54; 60; 63 sg. e n. 62; 66 n. 66; 67 e n. 66; 87; 98; 106 n. 152; 145.
Eraclea, 12 n. 4.
Eraclidi, 44 n. 19; 45 sgg.; 63 sgg. e n. 65.
Eraclito, 27.
Ergino, 96 n. 131; 103 e n. 148.
Erifile, 52 n. 43.
Erilo, 145.
Erinni, 52 n. 43.
Erisittone, 76.
Ermes, 11 n. 1; 39.
Ermesianatte, 98; 103.
Ermione, 44 n. 19; 59 n. 55.
Ernici, 140.
Erodoto, 152; 181; 189.
Eschatiôtis (Vuliasmeni), 41 n. 9.
Eschilo, 14 n. 8; 88; 111 n. 1.
Esichio, 31; 35; 45.
Esiodo, 99; 101.
Esone, 95; 102.
Esperidi, 28.
Esquilino, 136 n. 3.
Etalia (Elba), 105 n. 151.
Etoli, 59 n. 55.
Etolia, 13; 16 e n. 13.
Etra, 78 n. 95.
Etruria, 106 sgg.; 141; 147 e n. 34; 159 n. 62; 171.
Etruschi, 106 sgg.; 173 n. 85; 176; 184.
Ettore, 85 n. 109; 93 n. 124.
Euante, 12 n. 4.
Eubea, 11 n. 1; 12 n. 3; 124; 181.
Eubei, 173 n. 86.
Euboia, 11 n. 1; 181.
Euchenore, 68 sgg. e n. 74, n. 78, n. 82; 73 e n. 87.
Eufemo, 48 n. 31; 103 e n. 148.
Eumelo, 37 sgg. e n. 5, n. 8; 42 sg.; 49; 51; 53 sgg. e n. 48; 59; 61 sgg.; 73; 75; 79 sg.; 90; 109; 183.
Eumene I di Pergamo, 104 n. 150.
Eumene II di Pergamo, 104 n. 150.
Eureite, 59.
Eurialo, 59 n. 55.
Euridice, 114 n. 5.
Eurimene, 163 n. 68.
Eurinome, 78 sg.; 183.
Euripide, 13; 17; 49; 81; 85 n. 108; 88; 93; 111 n. 1; 129 e n. 43.
Euripilo, 78 sg.; 190.
Euripos, 12 n. 3.
Euristeo, 44 n. 19; 64 e n. 62; 66 sg. e n. 65, n. 66; 87.
Evandro, 144 sgg.

Fabio Dorsuo, Caio, 142.
Falce, 67.
Faleri, 145 n. 29.
Fauno, 144; 146.
Faustolo, 143 sg.; 146.
Fere, (città), 98; 101 sg.
Fere (eroe), 101 sg.
Ferecide, 102 n. 143.
Ferei, 99.

Ferete, 50 n. 34.
Feronia-Foronia, 149; 150 e n. 40.
Fescennio, 145 n. 29.
Festo, 67.
Fidene, 139.
Fidone, 65 e n. 64.
Filolao, 162 e n. 64.
Filostrato, 32 sg.; 96.
Fineo, 102 n. 143.
Fliunte, 91 n. 121.
Focei, 107.
Focesi, 82; 85 sg. e n. 109.
Focide, 81 sg.; 84 sg.
Foco (figlio di Eaco), 84.
Foco (figlio di Ornizione), 53; 81sg.; 84 sg.
Fondi, 149 n. 36; 164 n. 70.
Forco, 24; 28; 34.
Formia, 149 sg. e n. 39.
Frisso, 97 n. 134; 101; 102 n. 143.
Fronime, 24.

Gabii, 137 sgg. e n. 8; 145 n. 29; 146; 147 n. 34; 148 sg.; 177; 186.
Gabini, 138; 140.
Gaeta, 149 e n. 36; 150 n. 39.
Galatus, 141.
Galeote, 127 n. 38.
Galeoti, 127 n. 38.
Galli, 142.
Gallieno, 104 n. 149.
Ganimede, 15.
Ghýthion, 24 n. 22; 26; 182.
Giamblico, 159 n. 62.
Giano, 142.
Giasone, 18; 27 n. 34; 32; 33 n. 54; 39; 42; 49 sgg.; 62; 73; 95; 97 n. 134; 102 e n. 143; 106.
Gige, 108.
Giovanni Lido, 143.
Giove, 173 n. 85.
Giunone, 140; 170 n. 78.
Giustino, 151 n. 41.
Glauce, 50 sg. e n. 34; 62.
Glaukos di Antedone, *passim*.
Glaukos di Caristo, 11 n. 1; 181.
Glaukos (figlio di Ippoloco), 42; 52; 56 sgg. e n. 52, n. 53; 62 n. 59; 64 n. 62; 68; 72 sg. e n. 87; 98 sg.; 103.
Glaukos (figlio di Minosse), *passim*.
Glaukos (figlio di Sisifo), *passim*.
Gordiano, 104 n. 149.
Gorge, 41 n. 9.
Gorgone, 78 n. 94.
Gorgôpis, 41 n. 9.
Greci, 56 n. 52; 72 sg. e n. 87; 90; 103 n. 148; 108; 144; 145 e n. 29; 167 n. 73; 181.
Grecia, 25 e n. 25; 46 n. 25; 102 e n. 143; 171.
Grottaferrata, 136 n. 3.

Hedylos di Samo, 34 n. 56.
Hormíai, 150.
Hydne, 12 n. 5.
Hyría, 152.

Ialysos, 11 n. 2.
Iamo, 126 sg.
Iampoli, 82.
Ianisco, 67.
Iantida, 44; 46; 48; 53 sg.; 79; 81.
Iapigi-Messapi, 152 sg. e n. 47, n. 49.
Iapigia, 152 e n. 47.
Iapyx, 152 n. 47; 153.
Iberi, 24 n. 22; 26; 97 n. 134.

Ibla Geleatide, 127 n. 38.
Ida, 118 e n. 13; 125 n. 32.
Ide, 124 n. 29.
Idmon, 70 n. 76.
Idomeneo, 141; 152 n. 49.
Ierone, 160 n. 62.
Ificle, 44 n. 19; 88.
Ifito, 85 e n. 109.
Igino, 88; 111 sg.; 116 sg.; 121; 127; 133.
Ila, 32.
Ilio, 73 e n. 87.
Illo, 44; 66 e n. 65, n. 66.
Indi, 12 n. 4.
Ino, 34 sg. e n. 56.
Iobate, 54; 78.
Iolao, 44 n. 19; 66; 88.
Iolco, 39; 41; 50; 60; 64; 95 sg.; 101 sg.
Ione, 108 n. 156.
Ioni, 108 e n. 156.
Ionia, 98 e n. 137; 99 n. 138; 103 n. 148; 108 sg.; 184.
Iperborei, 181.
Iperione, 43.
Ipparco, 162 e n. 64.
Ippaso, 162.
Ippocoonte, 63.
Ippodamante, 59.
Ippodamia, 91 n. 121.
Ippolito, 67 e n. 66; 127 n. 38.
Ippoloco, 56; 58; 60; 99.
Ippono, 60.
Ippote, 44 sgg. e n. 19, n. 24, n. 25; 47 n. 29; 49; 51 n. 39; 52; 62; 79.
Ischeno, 91 n. 121.
Isigono, 156; 158 n. 59.
Italia, 9; 107 e n. 154; 144 sg.; 149 sg.; 153; 165 n. 71; 167; 168 e n. 73; 168; 172 n. 84; 174; 176; 186.
Italici, 165 n. 71; 181.
Ittiti, 57 n. 52.
Iuno Lanuvina, 136 n. 3.
Iuppiter Anxur, 150 n. 40.

Kanake, 39 n. 8; 76.
Keleós, 123 e n. 24.
Kérberos, 123.
Klytios, 41 n. 9.
Kopai, 12 n. 3.
Kopeus, 12 e n. 3.
Kretinaion, 98.
Kydragora, 84.
Kyme, 99 n. 138.

Labicani, 135 n. 3; 139 sg.; 146.
Labico, 136 e n. 1; 138 sg.; 141; 147 sgg.; 153; 175 sgg.; 186.
Labicus, 136; 148.
Lacedemoni, 85; 150.
Lacestade, 67.
Laconi, 149; 151; 153 sgg.; 162 sgg. e n. 71; 169; 174; 177; 186.
Laconia, 24 n. 22; 52; 123; 167 n. 73; 169 e n. 76.
Láios, 123.
Larymna, 11 n. 1; 181.
Larymnos, 11 n. 1; 181.
Latini, 138 sgg.; 144; 146; 148sg.; 163 n. 69; 174 n. 87.
Latino, 141; 154.
Latino Silvio, 139 sg.
Latium-Lazio, 9 sg.; 135; 141; 144; 147 n. 34; 149 n. 37; 153; 165; 167 n. 73; 169 sg.; 173 sg. e n. 86, n. 87; 174; 176; 186.
Latona, 180.
Lavinio, 141; 169 sg.; 172 n. 84; 173 sg. e n. 86, n. 88; 186.
Learco, 34 n. 56.
Leda, 79 sg.; 86; 184.
Leipefile, 44 n. 19.

Lelio il Saggio, Gaio, 155.
Lemnie, 51.
Lerna, 132 n. 52.
Lesbo, 12 n. 3.
Letoidi, 120 n. 19.
Leucippo, 98 sg. e n. 137; 101 sgg.; 105; 184.
Leucophrye, 99.
Leucotea, 34 n. 56.
Libia, 48 n. 31.
Licaone, 93 n. 125.
Lici, 52; 59; 68; 73; 74 n. 87; 86; 189.
Licia, 54; 56 e n. 52; 61; 68; 78 n. 94; 79; 82 n. 103; 98.
Licofrone, 13 n. 7; 14 n. 8; 17 n. 15; 46 n. 25.
Licto, 152 n. 49.
Licurgo (legislatore spartano), 150; 166.
Licurgo (re di Tracia), 41 n. 8; 89 n. 117.
Lidia, 106 n. 152.
Liside, 162 n. 64.
Livio, 138 n. 7; 145 n. 29.
Locresi Epizefirii, 171.
Locresi Opunzii, 82.
Locri Epizefirii, 171; 172 n. 84.
Lucani, 161 n. 63.
Lucania, 151 n. 41.
Luciano, 121.
Lucilio, 155.
Lucumone, 106 n. 152.
Luni sul Mignone, 167 n. 73.
Lycaitos, 49; 52; 79.

Macedone, 99.
Maciste, 59 n. 55.
Magna Grecia, 172 n. 84.
Magnes, 99; 101 sgg.; 105 n. 151; 107 n. 153; 184.
Magnesia (penisola della Tessaglia), 102; 108.
Magnesia sul Meandro, 97; 98 n. 137; 103 sgg. e n. 148, n. 150, n. 151; 107 sgg. e n. 153; 179 sg.; 182; 184 sg.; 191.
Magnesia sul Sipilo, 104 n. 150.
Magneti, 98 sgg. e n. 137, n. 138; 101 sgg. e n. 148; 107 e n. 153; 110.
Malli, 46 n. 25.
Manto, 52 n. 43.
Maratone, 38.
Marsiglia, 169 n. 76.
Marte, 142.
Masi, 59 n. 55.
Massimino, 104 n. 149.
Massimo di Tiro, 58 n. 53.
Meda, 44 n. 19.
Medea, 39; 41 sgg.; 49 sgg. e n. 34, n. 39, n. 41; 59; 62 sgg.; 73 e n. 85; 150 n. 39; 183.
Mediterraneo, 57 n. 52.
Megapente, 60; 72 n. 82; 84 n. 103.
Megara, 41 n. 9.
Megareo, 41 n. 9.
Megaresi, 41 n. 9.
Melampo, 52; 55; 71 n. 82; 82.
Melicerte-Palemone, 34 sg. e n. 56; 90 e n. 118.
Melissa, 114 n. 5; 118 n. 13; 124 n. 29.
Melisseus, 118 e n. 13; 124 n. 29.
Menelao, 27 sg.; 33; 66 n. 66; 69; 71 n. 81; 80; 86; 182.
Mermero, 50 n. 34.
Merope, 19; 37.
Mesopotamia, 25.
Messana-Messina, 13 n. 5; 159 n. 62.
Messapi, 161 n. 63.
Messenia, 63.
Mestra, 76; 183.

Mezione, 141.
Micene, 54; 66; 68.
Micenei, 68.
Micito, 159 n. 62.
Mileto, 99 n. 138; 103 e n. 148; 107 sg.
Mimnermo, 15 n. 11.
Minerva, 173 n. 86.
Mini, 84.
Minosse, 7 e n. 1; 9; 24; 103 n. 147; 111 sgg. e n. 2; 114 e n. 6; 116 sg. e n. 9; 122; 127 e n. 38; 132 sgg. n. 51; 138 sg.; 148 sg.; 152 sg. e n. 47, n. 49; 166; 168; 175; 185; 188 sg.; 191.
Mirtilo, 91 n. 121.
Misia, 27 n. 34; 33; 96; 106 n. 152.
Mnaseas, 11 n. 2.
Moirai, 123.
Molos, 141.
Monte Compatri, 135 n. 1.
Monte Rovello, 167 n. 73.
Monte S. Angelo, 150 n. 40.
Monteleone di Spoleto, 136 n. 3.
Monti Didimi, 99 n. 138.
Mopso, 33 n. 54.
Muvatallis, 57 n. 52.
Mylasa, 78 n. 94.
Mylasos, 78 n. 94.
Myllia, 163 n. 68.

Naide, 12 n. 4.
Napoli, 158 n. 59.
Naubolo, 84 sg.
Naupatto, 45; 47.
Nauplio, 103 n. 148.
Nausitoo, 159 n. 62.
Neleo, 90 n. 119.
Nereidi, 26; 35.
Nereo, 24; 27 sgg.; 96.
Nerone, 164 n. 70.
Nestore, 63; 90 n. 119.
Nettuno, 34 sg.
Nicandro di Colofone, 13; 16 e n. 13; 35.
Nicanore di Cirene, 34 n. 56.
Nicippe, 66.
Nicolao di Damasco, 42; 65 n. 64.
Ninfe, 118 sg.; 124 e n. 29.
Niso, 41 n. 9; 78.
Nitteo, 41 n. 8.
Nomento, 139.
Nonno di Panopoli, 12 n. 4; 14 n. 8.
Norba, 163 n. 69.
Numa Pompilio, 154 n. 51.
Numitore, 143.

Oceano, 23; 38; 43 e n. 13.
Oenope, 41 n. 9.
Oicleo, 52.
Oineo, 57 sgg. e n. 53, n. 55.
Olenio, 91 n. 121.
Olimpia, 11 n. 1; 72; 90; 91 n. 121, n. 122; 95 n. 129; 117 n. 9; 181.
Omero, 55; 73 n. 87.
Onchesto, 11 n. 3.
Opici, 158 n. 59.
Orcomeno, 84.
Oreie, 13; 16.
Oreste, 63; 67 n. 66; 82; 85; 90 n. 119.
Orfeo, 27; 32.
Ornito, 84.
Ornizione, 44; 48 sg.; 53; 79; 81 sg.; 84 sg.
Osci, 158 n. 59.
Oschi, 158 n. 59.
Ossa, 76.
Ostia, 164 n. 70.
Ovidio, 7; 23; 33 n. 53; 175 n. 89.

Pagase, 102.
Palecastro, 119.
Palefato, 112 n. 3.
Palestrina, 136 n. 3.
Pallante, 145 sg.
Pallantio, 144; 146.
Pallene, 12 n. 5.
Pánakra, 118 n. 13.
Panakrís, 118 n. 13.
Pandora, 43.
Panelleni, 103 n. 148.
Panopea, 35.
Panopeo, 84.
Panteidyia, 79.
Paride, 68 sg.
Parnasso, 84.
Partenio di Nicea, 98; 102.
Partheníai, 151 e n. 43; 169.
Pasife, 111 n. 2.
Patroclo, 69; 131 n. 49.
Pausania, 11 n. 1; 24 n. 22; 26 n. 26; 38 sg. e n. 5, n. 8; 41; 44; 46 sgg. e n. 34; 52; 55; 68; 72; 78 n. 94; 81; 84 sg. e n. 108; 88; 90 sg. e n. 121; 151 n. 43; 169 n. 76; 181.
Pegaso, 72; 78 n. 94.
Pelasgi, 103 n. 148; 107 sgg. e n. 154, n. 156; 144; 145 n. 29.
Pelia, 50; 87 sg.; 91; 95; 101.
Pelio, 98 e n. 137; 102; 107.
Pelope, 63; 66; 70 n. 77; 91 n. 121.
Pelopidi, 57 n. 52; 66; 67 n. 67; 81.
Peloponneso, 38; 46 n. 25; 47 n. 30; 65; 66 n. 65; 108 n. 156; 167 n. 73.
Penati, 175 n. 88.
Peneo, 98 e n. 137; 102; 107.
Perachora, 41 n. 9; 50 n. 34.
Pergamo, 104 n. 150.
Periboia, 60.
Perimede, 49; 85 n. 109.
Perimele, 101.
Perseidi, 63 sg.; 66 sg. e n. 65; 81; 183.
Perseo, 54; 63; 78 n. 94; 84 n. 103.
Persiani, 181 n. 4.
Perugia, 137 n. 3.
Pesco Montano, 164 n. 70.
Peucezi, 161 n. 63.
Phálanthos, 151.
Phylas, 44 n. 19.
Picus, 136 n. 3.
Piediluco, 167 n. 73.
Pilade, 82; 85.
Pilo, 63.
Pindaro, 33 n. 54; 44; 46; 51; 70 n. 77; 72 sg.; 74 n. 87; 169 n. 76; 189.
Pirene, 54.
Pireo, 181 n. 2.
Pirra, 43.
Pitagora, 154 n. 51; 159 n. 62; 162 n. 65; 163 n. 68; 164.
Pitagorici, 154 sg.; 157 sg.; 159 sg. n. 62; 161; 163 n. 68.
Pitanati, 151 n. 41.
Pittore di Naukratis, 170.
Planco, 111 n. 1.
Plataiai, 11 n. 1.
Plataieos, 12 n. 3.
Platone, 13; 18; 26 n. 26; 30; 131 n. 49.
Plinio, 98 n. 137; 155.
Plutarco, 74 n. 87; 145 n. 29; 147 n. 34.
Podargo, 69.
Polibio, 158 n. 59.
Polifemo, 27 n. 34; 32.
Polluce, 103 n. 148; 149; 169 n. 76; 170; 173 n. 86.
Polybos, 11 e n. 1; 67; 181.
Polyidos, 68; 111 sgg. e n. 2, n.

3; 122; 126 sgg.; 129 e n. 42, n. 43; 185; 191.
Polytechnos, 127 n. 37.
Ponto, 11 n. 1; 32; 96 sg.; 105.
Portaone, 91 n. 121.
Poseidon, 12 n. 2, n. 3; 12 e n. 4; 38; 39 n. 8; 76; 78 e n. 94; 80 sg.; 90 n. 118; 91 e n. 122; 103 e n. 148; 132 sg. n. 52; 151 e n. 43.
Possis di Magnesia, 16; 18; 20; 96 sg. e n. 135; 104; 106; 109.
Potnia, 7 e n. 1; 17 sg. e n. 15; 87; 93 sg.; 95; 114 n. 6; 185.
Pratica di Mare, 136 n. 3.
Preneste, 139 e n. 8; 145; 147 n. 34.
Prenestini, 139.
Preto, 54 sgg.; 58; 60 sg.; 63; 68; 71 n. 82; 82 e n. 103; 183.
Probo, 87.
Promatide di Eraclea, 11 n. 1; 181.
Prometeo, 43.
Propoda, 44; 81.
Propontide, 96.
Proteo, 24; 28.
Puglia, 152 sg.
Pyrrhichos, 131 n. 49.

Qadĕs, 57 n. 52.
Quirinale, 142.

Raukioi, 123 n. 25.
Rea, 118 sgg.; 123.
Reggio, 159 n. 62; 171 n. 82.
Regillo, 171 e n. 82.
Remo, 143.
Rhion, 47 n. 30.
Rieti, 167 n. 73.
Rodi, 11 n. 2.
Roma, 106 n. 152; 135 n. 1; 139 n. 8; 142 sg.; 144 sg. n. 26, n. 29; 146 sg. e n. 34; 150 n. 40; 165 n. 71; 173 n. 85; 174 e n. 87, n. 88.
Romani, 104 n. 150; 163 n. 69; 164 e n. 70.
Romolo, 143; 145 n. 29.
Ropalo, 67.
Rutuli, 140.

Sabini, 145 n. 29; 150 e n. 41.
Saffo, 15 n. 11.
Sagra, 171 e n. 82.
Salii, 136 n. 3.
Samo, 103 e n. 148; 181 sg.
Samotracia, 32; 125 n. 32.
S. Giovenale, 167 n. 73.
Sanniti, 124 n. 41; 161 n. 63.
S. Omobono, 167 n. 73.
Satricum, 136 n. 3.
Satýra, 151 e n. 43.
Satýrion, 151.
Scarfea, 84.
Schedio, 85 e n. 109.
Scilla, 13 n. 5.
Sciro, 90 n. 119.
Seleuco I, re di Siria, 104 n. 150.
Servio, 24 n. 22; 87; 135; 137; 140 e n. 13; 149; 151 n. 43; 150 sg.; 175.
Severo Alessandro, 104 n. 149.
Sibari, 86; 159 sg. n. 62.
Sicani, 140.
Sicilia, 127 n. 38; 148; 152 sg. e n. 47, n. 49; 167.
Sicione (città), 11 n. 1; 38; 39 n. 8; 50 n. 34; 62; 67 sgg. e n. 66; 71 e n. 78.
Sicione(re), 38; 41.
Siculi, 145 n. 29.
Silio Italico, 155 n. 53.
Simonide, 43; 73 e n. 87.
Simplegadi, 97.
Sinis, 41 n. 9.

Siracusa, 160 n. 62; 163 n. 68.
Siri, 151 n. 41.
Sisifo, 7 e n. 1; 9; 13; 17; 19; 21 sg.; 25 sgg.; 34 n. 56; 37; 39 e n. 8; 41 sgg.; 49; 54 sgg.; 59 sg.; 61 sgg. e n. 62; 68; 72 n. 82; 73; 76; 78 sgg.; 84 sgg. e n. 111; 89 sgg. e n. 118, n. 119; 101 sg.; 105 sg.; 109 sg.; 182 sgg.; 191.
Sisifidi, 62; 65; 72 n. 82; 84; 183.
Skione, 12 n. 5.
Skyllos, 13 n. 5.
Sofocle, 107 n. 155; 111 n. 1.
Solimi, 57 n. 52.
Solino, 156.
Solygheios, 47 n. 30.
Sotades, 113 n. 5.
Sparta, 64 sg.; 79 sg.; 85; 99 n. 138; 151 n. 41; 152; 172; 182.
Spartani, 150.
Stefano di Bisanzio, 118 n. 13; 127 n. 38.
Stenebea, 54; 57 n. 52; 82 n. 103.
Stenelo, 59 n. 55; 64; 85.
Strabone, 99 n. 138; 107 n. 153; 118; 120 n. 19; 130 n. 48; 131 n. 49; 150 e n. 39; 151 n. 41; 152 e n. 47; 158 n. 59.
Strofio, 84 sg.
Sulmona, 173 n. 85.
Sylea, 41 n. 9.
Syme, 11 n. 2; 12 n. 5.

Talao, 59 sg.
Taranto, 150 sg. e n. 41; 153; 161 e n. 63, n. 64; 163 n. 68; 164 sgg.; 168 sg.; 171 sgg. e n. 84, n. 85, n. 87: 176, 186.
Taras, 151 e n. 43.
Taráxippos, 90 sgg. e n. 121, n. 122; 95; 182; 191 sg.
Tarchon, 106 n. 152.
Tarentini, 151 n. 41.
Tarquinia, 106 e n. 152; 173 n. 85.
Tarquinio il Superbo, 145 n. 29.
Tarquinio Prisco, 106 n. 152.
Tebe, 12 n. 4; 52 sg.; 60; 68; 87; 162 n. 64.
Tegea, 90 n. 119.
Telamone, 27 n. 34; 32.
Telepinu, 128 n. 39.
Teleste, 38.
Temenidi, 47 sg.; 56.
Temeno, 44 sg.; 47; 54; 64 sg.; 67 n. 66.
Teni, 181.
Teno, 181.
Teocrito, 169 n. 76.
Teofrasto, 99 n. 138.
Teonoe, 28.
Teopompo, 42.
Termopili, 81.
Terni, 167 n. 73.
Terra, 11 n. 1.
Terracina, 149 sg. e n. 36, n. 37, n. 40; 164 n. 70.
Tersandro, 55.
Teseo, 12 n. 4; 24; 25 n. 24; 41 n. 9; 90 n. 118, n. 119; 131 n. 49.
Tessaglia, 39 n. 8; 42; 79; 98; 99 n. 138; 103 n. 148; 107 e n. 153, n. 154.
Tessali, 98.
Testio, 79.
Teti, 23; 35; 43; 69 n. 74; 137 n. 3.
Tevere, 144.
Thebris-Tybris, 175 sg.
Theia, 43.
Themis, 123.
Theolytos di Methymna, 11 n. 3.

Thibron, 99 n. 138.
Thyia, 101.
Tiberinus, 175 n. 89.
Tideo, 56; 58 sg.
Tieste, 66 n. 66.
Tifi, 33; 96 n. 131; 103.
Timeo, 150 n. 39.
Timycha, 163 n. 68.
Tindareo, 63.
Tindaridi, 32; 169 n. 76.
Tiresia, 52 n. 43.
Tirinto, 54; 59 n. 55; 64; 82 e n. 103.
Tirreni, 18; 106 sg.; 109; 159 n. 62.
Tirreno, 105 sg. e n. 151; 108; 151 n. 41; 159; 166; 174 n. 87; 184.
Tisameno, 63; 67 n. 66.
Tissaferne, 99 n. 138.
Titone, 15 e n. 11.
Tivoli, 147 n. 34.
Toante, 44; 53; 59 n. 55; 81.
Tolosa, 34 n. 56.
Treboniano Gallo, 104 n. 149.
Trezene, 59 n. 55; 78 n. 95.
Triope, 76.
Tritone, 48 n. 31; 189 sg.
Tritoni, 34.
Tritonio (lago), 48 n. 31.
Trofonio, 126 sg.
Troia, 42; 52 sg.; 56; 59 sgg. e n. 55; 67 n. 66; 68; 69 e n. 74; 71 e n. 78; 72 sg. e n. 87; 75; 81; 86; 98 n. 137; 99; 102; 141; 144; 166; 168; 174; 184; 186.
Troiani, 52; 68 sg.; 72 sgg. e n. 87; 140.
Tucidide, 47 n. 30; 107 n. 155.
Turno, 140.
Tuscolo, 175 n. 88.
Tyrrhenos, 106 n. 152.
Tyrsenís, 159 n. 62.
Tyrsenós, 159 n. 62.

Valerio Flacco, 96 n. 131; 103 n. 148.
Varrone, 156; 176.
Veio, 147 n. 34; 176.
Velleio Patercolo, 47 n. 28; 99 n. 138; 111 n. 1.
Venere, 87 sg.
Virgilio, 24 n. 22; 87; 118; 139 sg.; 154; 169 n. 76; 175.
Volcente, 154.
Volsci, 150 e n. 40; 163 n. 69; 164; 165 n. 71.
Vulci, 123.

Xantio, 98.
Xanto, 93 n. 125.
Xenophon, 72; 74 n. 87.
Xuto, 108 n. 156.

Zefiro, 35.
Zete, 33.
Zeus, 15 sgg. e n. 11; 33 n. 53; 41 n. 9; 44 sg.; 48; 51; 55; 58 n. 53; 69; 78; 99; 101; 105 sg.; 117 n. 9; 118 sgg. e n. 16, n. 18; 123 sgg. e n. 25, n. 29, n. 30, n. 32, n. 37; 127 n. 38; 131 sgg.; 145 n. 29.
Zeuxippo, 67.

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

Adler, A., 31 n. 48; 117 n. 9; 127 n. 38.
Albert, M., 169 n. 77; 173 n. 85.
Alföldi, G., 175 n. 88.
Allen, T. W., 55 n. 47; 57 n. 52; 67 n. 67; 68 n. 71.
Altheim, F., 175 n. 88.
Austin, C., 111 n. 1.

Baýet, J., 144 n. 26.
Barber, E. A., 119 n. 16.
Barbieri, G., 135 n. 1.
Bartoloni, G., 137 n. 3.
Bedini, A., 136 n. 3.
Berard, J., 109 n. 160; 150 n. 41; 152 n. 47.
Bergk, Th., 80.
Bergonzi, G., 136 n. 3.
Bianchi, U., 128 n. 39; 193 n. 11.
Biancofiore, F., 167 n. 73.
Bietti – Sestieri, A. M., 136 n. 3.
Bloch, R., 171 n. 81, n. 82; 173 n. 85; 174 n. 88.
Bodson, L., 127 n. 38.
Boeckh, A., 74 n. 87.
Bömer, F., 23 n. 21.
Bonnefoy, Y., 132 n. 52.
Bonnet, C., 34 n. 56.
Bornmann, F., 147 n. 34.
Borza, E. N., 99 n. 138.
Bosanquet, R., 119 n. 16.
Boyancé, P., 157 n. 57.
Brelich, A., 50 n. 34; 117 n. 9; 130 n. 48; 193 n. 11.
Brillante, C., 37 n. 1; 42 n. 10; 43 n. 15; 46 n. 25; 47 n. 30; 55 n. 50; 57 n. 52; 61 n. 57, n. 58; 62 n. 59; 66 n. 65, n. 66; 68 n. 71; 72 n. 82.
Briquel, D., 25 n. 24; 29 n. 43; 106 n. 152; 107 n. 154, n. 155; 109 n. 160; 115 n. 7; 133 n. 53; 143 n. 22.
Broadbent, M., 38 n. 3.
Bürchner, L., 108 n. 157.
Burkert, W., 120 n. 18; 157 n. 58; 158 n. 60; 159 n. 62; 162 n. 64, n. 65.
Burn, L., 114 n. 5.

Calame, C., 80 n. 99.
Callaghan, P. J., 132 n. 51, n. 52.
Cantarella, E., 58 n. 53.
Cassola, F., 57 n. 52.
Cassola Guida, P., 136 n. 3.
Casson, L., 181 n. 2.
Castagnoli, F., 170 n. 78, n. 79; 171 n. 81, n. 82; 172 n. 84; 173 n. 86; 174 sg. n. 88.
Cataldi – Dini, M., 137 n. 3.
Cerri, G., 93 n. 124.
Chantraine, P., 130 n. 46, n. 47.

Chapouthier, F., 171 n. 82.
Coarelli, F., 150 n. 40; 170 n. 79.
Colonna, G., 136 n. 3; 147 n. 34; 167 n. 73.
Cook, A. B., 120 n. 18; 123 n. 25.
Cope, E. M., 73 n. 87.
Cordano, F., 136 n. 3.
Corsano, M., 28 n. 37, n. 39, n. 41; 120 n. 18; 125 n. 31; 151 n. 42.
Cosi, D. M., 128 n. 39.
Cumont, F., 159 n. 61.

D'Agostino, B., 158 n. 59.
D'Anna, G., 171 sg. n. 82, n. 83, n. 84; 175 n. 88.
Darmon, J. P., 132 n. 52.
Davies, M., 38 sg. n. 5, n. 6; 43 n. 14, n. 16; 51 n. 42; 79 n. 97; 84 n. 106; 103 n. 148.
de Fidio, P., 38 n. 1.
Deforge, B. 8 n. 1; 14 n. 8; 25 n. 25; 189.
De Marinis, G., 137 n. 3.
De Sensi Sestito, G., 160 n. 62.
Detienne, M., 24 sg. n. 23, n. 24; 27 sgg. n. 35, n. 37, n. 43; 76 n. 92; 124 n. 30.
De Vogel, C. J., 160 n. 62.
Devoto, G., 171 sg. n. 81, n. 84.
Dilts, M.R., 133 n. 53.
Dindorf, W., 43 n. 17.
Drachmann, A. B., 39 n. 6; 43 sg. n. 16, n. 20; 47 n. 28; 51 n. 40; 71 n. 79; 73 sg. n. 85, n. 86, n. 87; 78 n. 94; 126 sg. n. 34, n. 38; 131 n. 49.
Dübner, Fr., 41 n. 9.
Dumézil, G., 142 n. 21.

Erbse, H., 12 n. 3; 54 n. 45; 61 n. 57; 68 sgg. n. 73, n. 74, n. 75, n. 78; 82 n. 102; 84 sg. n. 106, n. 107, n. 109; 131 n. 49.

Faure, P., 114 n. 6; 126 n. 32.
Ferrero, L., 154 n. 51; 157 n. 58; 159 n. 61; 161 n. 63.
Frazer, J. G., 114 n. 6.

Gabba, E., 146 n. 33; 154 n. 51; 165 n. 71.
Gaedechens, R., 32 n. 49; 102 n. 147; 114 n. 6.
Galinski, G. K., 175 n. 88.
Garrucci, R., 12 n. 4.
Gentili, B., 15 n. 12; 117 n. 9; 147 n. 34.
Gernet, L., 48 n. 31.
Gierow, P. G., 136 n. 3.
Giuliani, C. F., 169 n. 78.
Glotz, G., 25 n. 25.
Gnoli, G., 94 n. 126.
Goetze, A., 128 n. 39.
Gow, A. S. F., 16 n. 13.
Greene, W. C., 13 n. 6; 18 n. 17; 41 n. 9; 162 n. 64.
Grilli, A., 165 n. 71.
Grimaldi, W. M. A., 73 n. 87.
Guarducci, M., 172 n. 83.

Harrison, J. E., 119 n. 15, n. 16; 120 n. 17.
Haussoulier, B., 103 n. 148.
Heurgon, J., 142 n. 18; 170 sg. n. 79, n. 82.
Höfer, O., 130 n. 48.
Holwerda, D., 126 n. 35.
Hope Simpson, R., 68 n. 71; 70 n. 78.
Hülsen, C., 149 n. 36.
Huxley, G. L., 38 n. 1.

Ianni, P., 181 n. 2.

Ieranò, G., 25 n. 24.

Jacoby, F., 97 n. 135.
Jeanmaire, H., 25 n. 25; 114 sg. e n. 6, n. 8; 120 n. 19; 130 sg. n. 48, n. 50.
Jessen, O., 169 n. 77.

Kassel, R., 111 n. 1.
Kern, O., 98 n. 136; 104 n. 149; 124 n. 30.
Kretschmer, P., 56 n. 52.

Lafaye, G., 128 n. 41.
Landau, O., 130 n. 46.
Lanzillotta, E., 181 n. 2.
Latte, K., 31 n. 48; 131 n. 50; 173 n. 85.
Lazenby, J. F., 68 n. 71; 70 n. 78.
Lepore, E., 149 n. 37; 158 n. 59.
Leutsch, E. L., 16 n. 14; 30 sg. n. 46, n. 47; 41 n. 9; 54 n. 45; 87 n. 111; 112 n. 3; 117 n. 9; 126 n. 33; 145 n. 29.
Lévêque, P., 104 n. 150.
Lobeck, C. A., 159 n. 62.
Lobel, E., 15 n. 11.
Loraux, N., 94 n. 126.

Maddoli, G., 147 n. 34; 167 sg. n. 73, n. 74.
Maehler, H., 15 n. 9; 33 n. 54.
Malcus, B., 167 n. 73.
Malten, L., 57 n. 52.
Manni, E., 163 n. 69.
Masquelier, N., 175 n. 88.
Mastrocinque, A., 127 n. 38.
Maxwell-Stuart, P. G., 130 n. 46.
Mazon, P., 70 n. 77.
Mele, A., 159 sg. n. 62; 161 n. 63.
Merkelbach, R., 39 n. 8; 61 n. 57; 76 n. 89, n. 91; 78 sg. n. 93, n. 96; 101 n. 139, n. 140, n. 141.
Mette, H.J., 88 n. 115.
Mionnet, T. E., 104 n. 149.
Mondolfo, R., 157 n. 58; 159 n. 60; 162 n. 67.
Montanari, E., 142 n. 19.
Murray, G., 119 sg. n. 16, n. 17.
Musti, D., 38 n. 1; 50 n. 34; 55 n. 50; 66 n. 65.

Nafissi, M. 149 n. 37; 182 n. 7.
Nagy, G., 69 n. 74.
Nauck, A., 52 n. 43; 54 n. 46; 111 n. 1; 129 n. 43.
Nilsson, M.P., 56 n. 52; 119 n. 16; 123 n. 25.

Oestenberg, C.E., 167 n. 73.
Ogilvie, R. M., 171 n. 82; 175 n. 88.
Otto, W. F., 130 n. 46.

Page, D. L., 15 n. 11; 74 n. 87.
Pais, E., 158 n. 59.
Paladino, I., 14 n. 8; 190 n. 10.
Pallottino, M., 149 n. 37.
Paratore, E., 171 n. 82.
Paribeni, E., 170 n. 80.
Parke, H. W., 45 n. 21, n. 23.
Pasquali, G., 147 n. 34.
Peroni, R., 167 sg. n. 73, n. 74.
Persson, A. W., 7 n. 1; 114 n. 6; 188 sg.
Peruzzi, E., 145 n. 29; 147 n. 34.
Peter, H., 144 n. 26; 151 n. 43.
Peyre, Chr., 175 n. 88.
Pfeiffer, R., 11 n. 1.
Philipp, H., 135 n. 1.
Picard, C., 25 n. 24.

Piccaluga, G., 57 sg. n. 53; 144 n. 26.
Poucet, J., 144 n. 26; 146 n. 33.
Powell, I. U., 14 n. 8; 119 n. 15, n. 16.
Prato, C., 15 n. 12; 117 n. 9.
Preller, L., 114 sg. n. 6, n. 8.
Prontera, F. 38 n. 1; 162 n. 64, n. 66; 181 n. 2.
Prosdocimi, A., 136 n. 3; 158 n. 59.
Pugliese Carratelli, G., 57 n. 52; 149 n. 37; 151 sg. n. 41, n. 47; 167 sgg. n. 73, n. 75, n. 76; 172 n. 83, n. 84, n. 85; 173 sgg. n. 86, n. 87, n. 88.

Rabe, H., 73 n. 87.
Radt, S. L., 14 n. 8; 88 n. 115; 95 n. 128.
Restelli, G., 172 n. 84.
Richard, J. C., 171 n. 82.
Robert, C., 87 n. 111.
Rose, V., 26 n. 27; 46 n. 25; 99 n. 138; 131 n. 49; 159 n. 62; 180 n. 1.
Roux, R., 102 n. 147.

Sabbatucci, D., 125 n. 32; 142 n. 21; 173 n. 85.
Salmon, E. T., 163 n. 69.
Salmon, J.P., 38 n. 1, n. 3; 41 n. 9; 65 n. 63, n. 64; 106 n. 152.
Sandys, J.E., 73 n. 87.
Sakellariou, M.B., 99 n. 138; 102 n. 144; 107 n. 153.
Saulnier, Ch., 137 n. 3; 142 n. 18; 145 n. 29.
Scarpi, P., 123 n. 24; 127 n. 37; 131 n. 50.
Scerrato, U., 137 n. 3.
Scheer, Ed., 13 n. 7; 17 n. 15; 46 n. 24; 54 n. 45; 76 n. 91; 84 n. 106; 91 n. 121; 129 n. 42.
Schmidt, M., 31 n. 48; 118 n. 13; 124 n. 29.
Schnapp-Gourbeillon, A., 58 n. 53.
Schneidewin, F.W., 16 n. 14; 30 sg. n. 46, n.47; 41 n. 9; 54 n. 45; 87 n. 111; 112 n. 3; 117 n. 9; 126 n. 33; 145 n. 29.
Scholfield, A., 16 n. 13.
Schwartz, J., 11 n. 1; 13 n. 7; 17 n. 15; 27 n. 33; 49 n. 32; 50 sg. n. 34, n. 35, n. 39; 61 n. 57; 78 n. 94; 81 n. 101; 84 sg. n. 106, n. 108; 87 n. 111; 88 n. 115; 91 n. 121; 93 n. 123; 95 n. 127, n. 128; 101 n. 142; 130 n. 48.
Schwenn, F., 120 n. 19.
Seppilli, A., 58 n. 53.
Sergent, B., 114 n. 6; 190 n. 10.
Severyns, A., 41 n. 8.
Siffrin, P., 138 n. 5.
Simonini, L., 157 n. 57.
Snell, B., 15 n. 9; 33 n. 54.
Sommella, P., 136 n. 3.
Sordi M., 99 n. 138; 146 n. 33; 165 n. 71; 171 n. 82; 173 n. 86; 175 n. 88.
Sundwall, J., 56 n. 52.

Taylour, W., 167 n. 73.
Thompson, D'Arcy W., 31 n. 47; 123 n. 24; 130 n. 45.
Timpanaro Cardini, M., 162 n. 64, n. 67.
Torelli, M., 38 n. 1; 50 n. 34; 55 n. 50; 168 n. 74; 173 n. 86.
Toti, O., 167 n. 73.
Triomphe, R., 124 n. 30; 131 n. 50.
Trotta, F., 149 n. 38; 150 n. 40; 165 n. 71.

Turcan, R., 170 n. 78.

Vagnetti, L., 167 n. 73.
Vahlen, J., 120 n. 18.
Van Compernolle, R., 171 n. 82.
Vélissaropoulos, J., 181 n. 2.
Verbruggen, H., 119 sg. n. 15, n. 16, n. 17; 125 n. 32.
Vermaseren, M., 128 n. 39.
Vernant, J.P., 24 n. 23; 27 sgg. n. 35, n. 37, n. 43; 76 n. 92; 94 n. 126; 124 n. 30.
Vian, F., 97 n. 134; 102 n. 143.
Vineis, E., 147 n. 34.
Vlachos, G.C., 75 n. 88.

Wagenvoort, M.H., 173 n. 85.
Wehrli, F., 160 n. 62.
Weicker, G., 32 n. 49; 102 n. 147.
Weinstoch, S., 175 n. 88.
Weiss, E., 139 n. 8.
Wendel, K., 11 n. 1; 14 n. 8; 24 n. 22; 26 n. 28; 28 n. 40; 33 n. 54; 43 n. 14; 46 n. 24; 65 n. 64; 80 n. 98; 91 n. 121; 97 n. 134; 102 n. 143; 108 n. 159; 124 n. 29.
West, M.L., 39 n. 8; 43 n. 17; 59 n. 56; 72 n. 82; 76 n. 89, n. 91; 78 sg. n. 93, n. 96; 101 n. 139, n. 140, n. 141; 119 n. 15, n. 16; 120 n. 17; 131 n. 50.
Will, E., 34 n. 56; 38 n. 3; 46 n. 25; 51 n. 41; 56 n. 52; 62 n. 59; 65 n. 64; 67 sg. n. 67, n. 71; 72 n. 84.
Willetts, R.F., 8 n. 1; 114 n. 6; 119 n. 15; 130 n. 48.
Wissowa, G., 173 n. 85.

Yoshida, A., 133 n. 53.

Zaccagni, P., 147 n. 34.
Zeller, E., 157 n. 58; 159 n. 60; 162 n. 67.
Zevi, F., 154 n. 51; 170 n. 78, n. 79.

IMPRESSO NELLE OFFICINE DI AGNANO PISANO DELLA
GIARDINI EDITORI E STAMPATORI IN PISA

★

Maggio 1992

FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA
BIBLIOTECA
SALAMANCA

Oggetto di questa ricerca sono tre personaggi omonimi: Glaukos dio marino, dotato di poteri profetici, collegato ad Antedone, città della Beozia, e per il quale il tuffo nel mare rappresenta il momento centrale della propria divinizzazione; Glaukos figlio di Sisifo, sovrano di Corinto, sbranato dalle cavalle che allevava a Potnia; e infine il piccolo Glaukos figlio di Minosse, re di Creta, che trovò la morte cadendo in un'anfora piena di miele, dalla quale fu poi tratto e riportato in vita. L'analisi delle tradizioni mitiche relative a ciascun personaggio, collegate al contesto storico-sociale di cui sono espressione e allo spazio in cui sono state elaborate, oltre a rilevare le differenze, ha recuperato, dietro la diversità, un tema comune che nella realtà mitica si concretizza, e che è alla base dell'omonimia di queste figure, diverse e distinte l'una dall'altra, ma egualmente destinate ad affrontare momenti di «passaggio»; figure che, come il nome stesso indica, hanno la capacità di accedere al nuovo *status*.

LIBRERIA INTERNAZIONALE
L'ERMA DI BRETSCHNEIDER
VIA CASSIODORO, 19 - TEL. 6874127 - ROMA

Marinella Corsano, ricercatrice di Storia delle Religioni nell'Università di Lecce, si interessa di tematiche relative al mondo classico e tardoantico. Tra i suoi lavori: *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, 1988.